دارالمصنفین شبلی اکیڈمی کا علمی و دینی ماہنامہ
معارف

جلد نمبر ۱۹۱ ماہ ربیع الثانی ۱۴۳۴ھ مطابق ماہ فروری ۲۰۱۳ء عدد ۲

دارالمصنفین شبلی اکیڈمی
پوسٹ بکس نمبر: ۱۹
شبلی روڈ، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۰۰۱

فہرست مضامین

شذرات

کسی دورافتادہ اور پراسرار جگہ کا حوالہ دینا مقصود ہو تو ٹمبکٹو کا نام لیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ ٹمبکٹو کو ایک ایسا طلسماتی شہر سمجھتے رہے ہیں جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ کچھ برسوں پہلے اس شہر میں اسلامی مخطوطات کے وسیع ذخائر کی دریافت اور ان کی حفاظت کے لیے کی جانے والی کوششوں کے حوالہ سے اس کا ذکر عالمی میڈیا میں آتا رہا ہے۔ مخطوطات کے علاوہ اسے ۳۳۳ مشائخ کے شہر کی حیثیت سے بھی شہرت حاصل ہے۔ گذشتہ سال جب مالی میں جاری بحران کے نتیجہ میں اس شہر پر تو ریگ قوم پرستوں اور انصار الدین کے اتحاد نے قبضہ کرلیا تو انہوں نے متعدد مزارات کو مسمار کردیا۔ وہ اسے غیر اسلامی تصور کرتے تھے۔ گذشتہ ۲۸؍جنوری کو جب مالی کی سرکاری فوج فرانس کی مدد سے ٹمبکٹو پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگئی تو خبر آئی کہ شدت پسندوں نے وہاں سے بھاگتے ہوئے احمد بابا لائبریری میں محفوظ قیمتی مخطوطات کے ذخیرہ کو آگ لگادی اور اس عظیم الشان علمی ورثہ کو راکھ کے ڈھیر میں تبدیل کردیا۔ فطری طور پر یہ خبر علمی دنیا کے لیے شدید اذیت کی باعث تھی۔ یہ تاثر عام تھا کہ ٹمبکٹو کے علم دوست شہریوں نے جس بیش بہا علمی خزانے کو صدیوں تک گردش روزگار کے بے رحم ہاتھوں سے محفوظ رکھا تھا اس کا ایک معتد بہ حصہ بالآخر انتہا پسندی کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھ گیا۔ براعظم افریقہ میں عیسائیوں کے ہاتھوں اسکندریہ کی لائبریری کی بربادی کے بعد اسے سب سے بڑا علمی نقصان تصور کیا گیا۔ اطمینان کی بات یہ ہے کہ حالات کے کسی قدر پرسکون ہونے کے بعد جو خبریں آرہی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ نقصانات کے بارے میں آنے والی ابتدائی خبریں صحیح نہیں تھیں۔ اور نقصان اندازہ سے بہت کم ہے۔ چونکہ اس لائبریری میں محفوظ مخطوطات میں سے اب تک بہ مشکل صرف ایک چوتھائی کی کیٹلاگنگ کی جاسکی ہے اس لیے نقصان کا صحیح اندازہ ممکن نہیں۔

ٹمبکٹو افریقی ملک مالی کا ایک شہر ہے جو افریقہ کے عظیم ریگزار کے جنوبی کنارے پر دریائے نائجر سے تقریباً بیس کیلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں اس کی بنیاد پڑی۔ اس کی معاشی خوشحالی اور علم وتمدن کے میدان میں اس کی اہمیت اور شہرت کی بڑی وجہ اس کے محل وقوع کی خوبی تھی۔ یہ عہد وسطیٰ کے چار اہم تجارتی راستوں کی گذرگاہ پر واقع تھا۔ جس زمانے میں اس شہر کی بنیاد پڑی اسی کے آس پاس یہ خطہ اسلامی تعلیمات سے روشناس ہوا۔ اس علاقہ میں اسلام کی اشاعت ان عرب اور بربر تاجروں کی تبلیغی کوششوں کی مرہون منت تھی جو تجارت کے مقصد سے یہاں آتے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں مرابطین نے اسلام کا پیغام افریقہ کے گوشے گوشے میں پہنچادیا۔ یہ اسلام کی برکت تھی کہ افریقہ کا یہ دورافتادہ شہر علم ودانش کے ایک اہم مرکز کی حیثیت سے ابھرا اور عہد وسطیٰ میں کئی صدیوں تک پورے خطے میں اسے سب سے اہم علمی مرکز ہونے کا امتیاز حاصل رہا۔ یہاں تک پہنچنے والی شاہراہوں پر جہاں ہر طرح کے تجارتی مال واسباب سے لدے ہوئے تاجروں کے کارواں سرگرم سفر رہتے

تھے وہیں تشنگان علم کے قافلے بھی رواں دواں رہتے تھے۔ٹمبکٹو کے بازاروں میں سونے ، ہاتھی دانت ،نمک اور غلاموں سے بھی زیادہ مانگ کتابوں کی تھی۔عہد وسطیٰ میں مغربی افریقہ میں تین بڑی حکومتیں قائم ہوئیں۔ٹمبکٹو کی تاسیس تو گھانا ایمپائر کے عہد میں ہوئی لیکن اس کی قسمت کا ستارہ مالی ایمپائر کے زمانہ میں چمکا اور سنغائی دور حکومت میں بدر کامل بن کر پورے خطہ کو منور کرنے کا ذریعہ بنا۔منسا موسیٰ (۱۳۱۲-۱۳۲۷) کے دور حکومت میں مالی ایمپائر کو غیر معمولی استحکام حاصل ہوا۔سفر حج سے واپسی میں یہ حکمراں حجاز سے بہت سے علماء کو بھی ساتھ لایا۔اسی حکمراں کے عہد میں اسلام نے اس خطہ کے غالب مذہبی عقیدہ کی حیثیت حاصل کرلی اور عربی زبان نے رابطہ کی زبان کے طور پر اپنی حیثیت مستحکم کرلی۔چنانچہ اس خطہ کی مقامی زبانوں کے لیے بھی عربی رسم الخط اختیار کیا گیا۔یوں تو علم کا چرچا مالی کے کئی دوسرے شہروں میں بھی تھا لیکن ان میں ٹمبکٹو کو امتیازی حیثیت حاصل تھی۔۱۴۶۸ میں ٹمبکٹو سنغائی ایمپائر کے حلقۂ اقتدار میں آگیا۔اس سلسلہ کے عظیم حکمراں اسکیا محمد کا دور حکومت (۱۴۹۳-۱۵۲۸) خاص طور سے علم پروری کے لیے ممتاز ہے۔اس کے دور میں علم ودانش اور تعلیم وتعلم کی گرم بازاری میں بہت کچھ اضافہ ہوا۔باہر سے بڑی مقدار میں کتابیں آتی رہیں اور وہاں کے علماء اور طلبہ اپنے استعمال کے لیے ان کی نقلیں تیار کرتے رہے۔اس کے علاوہ وہاں کے علماء نے مختلف علوم وفنون میں خود اپنی تصنیفات یادگار چھوڑیں۔دھیرے دھیرے وہاں تعلیم وتعلم اور تصنیف وتالیف کی ایک درخشندہ اور مستحکم روایت قائم ہوگئی۔عالم اسلام کے اطراف واکناف سے علماء کھنچ کھنچ کر وہاں آتے رہے اور اس روایت کو جلا بخشتے رہے۔سنکورہ (Sankore) مدارس کا سلسلہ چودہویں صدی عیسوی میں شروع ہوا اور جلد ہی اس نے ایک عظیم الشان یونیورسٹی کی صورت اختیار کرلی اور مغربی افریقہ کے سب سے اہم علمی اور فکری مرکز کی حیثیت حاصل کرلی۔کہا جاتا ہے کہ اپنے دور عروج میں اس دانشگاہ میں پچیس ہزار طلبہ کی گنجائش تھی اور اس کی لائبریری میں محفوظ کتابوں کی تعداد چار سے سات لاکھ تک بتائی جاتی ہے۔علماء اور طلبہ کے علاوہ امراء و حکمراں طبقہ بھی اپنے وسائل کا ایک حصہ کتابوں پر خرچ کرتا تھا۔اس شہر علم میں علم ودانش کی یہ گرم بازاری کئی صدیوں تک قائم رہی۔مدارس اور مساجد کے علاوہ اہل ذوق نے اپنے گھروں پر بھی لائبریریاں قائم کرلیں۔لکھے ہوئے لفظ سے ٹمبکٹو کے باشندوں کا ایسا گہرا ذہنی اور قلبی رشتہ قائم ہوگیا جس کی مثال مشکل سے ملے گی۔اس عظیم الشان علمی روایت کا انحطاط ۱۵۹۱ میں ٹمبکٹو پر مراکش کے قبضہ سے ہوا۔نئے حکمرانوں نے علم اور علماء کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا۔بڑے پیمانے پر علماء کو گرفتار کرکے مراکش کے مختلف شہروں میں جلاوطن کردیا گیا۔لائبریریوں کو بھی نقصان پہنچا۔واقعہ یہ ہے کہ مراکش کے تسلط کے بعد ٹمبکٹو کی علمی ترقی کا سنہرا دور اختتام پذیر ہوا۔رہی سہی کسر ۱۸۹۳ میں اس علاقہ پر فرانسیسی تسلط نے پوری کردی۔بے شمار مخطوطات برباد کردیے گئے۔فرانسیسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دے دیا گیا اس طرح وہاں کی نئی نسلیں اپنے گراں قدر علمی اور تہذیبی ورثہ سے بیگانہ ہوتی چلی گئیں۔

اپنی تاریخ،تہذیب اور علمی ورثہ سے گہرے تعلق اور وابستگی کے جذبات ٹمبکٹو کے باشندوں کے اجتماعی شعور

میں اس طرح رچ بس گئے کہ انہیں ان کے ملی تشخص سے الگ کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے آباء و اجداد نے لکھے ہوئے لفظ سے صدیوں پہلے جو عہد وفا استوار کیا تھا اسے جس طرح انہوں نے نبھایا ہے وہ غیر معمولی ہے۔ صدیوں پر محیط سخت نامساعد حالات کے باوجود انہوں نے جس طرح اس گراں بہا علمی ورثہ کی حفاظت کی ہے وہ عزم و حوصلہ اور انسانی ذہن کی قوت اختراع کی ایک ولولہ انگیز اور حیرت خیز داستان ہے۔ شہر کی طرف بڑھتے ہوئے صحراء کا سیل بے اماں، سیلاب کی ہلاکت خیزی، شدت گرما کی تباہ کاری، دیمک، حکومتوں کا معاندانہ رویہ اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے سخت نامساعد حالات، ان سب کے باوجود ۱۵۹۱ میں مراکش کے تسلط سے ۱۹۶۰ میں حصول آزادی تک انہوں نے ان مخطوطات کو جن کو وہ پوری انسانیت کا ورثہ سمجھتے ہیں، حرز جان بنائے رکھا اور جس طرح اس کی حفاظت کی اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ ابھی کچھ برسوں پہلے تک یہ غیر معمولی علمی ورثہ ایک دفینہ کی حیثیت رکھتا تھا اور علمی دنیا کو اس کے بارے میں کچھ زیادہ واقفیت نہیں تھی۔ آزادی کے بعد جب بیرونی دنیا کو اس کا اندازہ ہوا تو مسرت آمیز حیرت سے اس کا استقبال کیا گیا۔ ۱۹۸۸ میں یونیسکو نے ٹمبکٹو کو ورلڈ ہیریٹیج سائٹ کا درجہ دیا۔ بحر میت کے آس پاس کے غاروں میں پائے جانے والے ذخیرہ (Dead Sea Scrolls) کے بعد اسے عہد حاضر کے سب سے بڑے علمی اکتشاف کا نام دیا گیا۔ اس وقت وہاں تقریباً ساٹھ ایسی لائبریریاں ہیں جن میں بڑی تعداد میں مخطوطات محفوظ ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق اس وقت ٹمبکٹو اور اس کے مضافات میں محفوظ مخطوطات کی تعداد تین لاکھ ہے۔ ابھی تک ان کی کیٹلاگنگ نہیں ہوسکی ہے اس لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ کتنی کتابیں کن علوم سے متعلق ہیں۔ دستیاب معلومات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ان تمام علوم کا احاطہ کرتی ہیں جو عہد وسطی میں معروف تھے۔ بیشتر مخطوطات کی زبان عربی ہے لیکن دوسری زبانوں میں بھی مخطوطات پائے جاتے ہیں۔ ان میں افریقی زبانوں کے علاوہ کچھ عبرانی اور ترکی مخطوطات بھی شامل ہیں۔ البتہ فارسی مخطوطات کے بارے میں ابھی تک کوئی اطلاع نہیں ہے۔ سب سے پرانا مخطوطہ ۱۲۰۴ کا ہے۔ کتابوں کے علاوہ بڑی تعداد میں مختلف اقسام کی دستاویزات بھی موجود ہیں۔ مخطوطات کا سب سے اہم مرکز احمد بابا انسٹی ٹیوٹ آف ہائر لرننگ اینڈ اسلامک ریسرچ ہے جو ۱۹۶۷ میں قائم کیا گیا۔ یونیسکو اور دوسرے عالمی اداروں کی مدد سے ان مخطوطات کی حفاظت کی کوشش کی جارہی ہے۔ اس سلسلہ کا ایک اہم پروجیکٹ The Tombouctou Manuscript Project ہے جو ۲۰۰۲ میں شروع کیا گیا۔ کچھ مخطوطات کو ڈیجی ٹائز بھی کیا گیا ہے لیکن ان کی تعداد کم ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اتنے بڑے ذخیرہ کے لیے جن سہولیات اور وسائل کی ضرورت ہے وہ میسر نہیں ہیں۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ اس عظیم الشان علمی مہم میں عالم اسلام کی حصہ داری صفر کے برابر ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ثروت مند مسلم ممالک اس سلسلہ میں اپنا کردار ادا کریں۔ ٹمبکٹو کے علم دوست باشندوں نے جس خزانہ کی حفاظت صدیوں تک کی ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس علمی ورثہ کی مکمل حفاظت کا اہتمام کیا جائے اور دنیا بھر کے اہل علم کے لیے اس سے استفادہ کی راہ پیدا کی جائے۔ یہ صرف ٹمبکٹو کے باشندوں کا نہیں بلکہ پوری انسانیت کا ورثہ ہے۔

مقالات

متن کی تفسیر-ایک فلسفیانہ تحلیل

جناب حیات عامر حسینی

۱-کسی بھی متن یا فن پارے کے معانی کا تعین ایک مہم جوئی ہے۔ کہنے کو تو یہ بات آسان ہے کہ فلاں شاعری اچھی ہے اور فلاں اچھی نہیں ہے، یا اس متن کے یہ معنی ہیں اور یہ نہیں ہیں۔لیکن جب یہ بات کہی جاتی ہے تو کیا کہنے والے کے ذہن میں کوئی ایسا معیار یا اصولی نظام ہوتا ہے جو واضح ہو اور جس میں کوئی منطقی ربط ہو؟

۲- یہاں پہ کئی ایسے پیچیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں جو بہت ہی پریشان کن ہیں۔مثلاً (الف) کیا کوئی ایسا معیار یا معیارات ہیں جو متن کی تفسیر میں ایک منطقی اصول کا کام کرتے ہیں؟ (ب) کیا متن کی تفسیر و توضیح میں منطق یا منطقی اصول کام کرتے ہیں؟ (ج) کیا متن، شاعر اور شارح میں کوئی رشتہ ہے اور اگر ہے تو اس کی عملی و معنوی حیثیت کیا ہے وغیرہ؟

۳- یہ سوالات اس لیے بھی پیدا ہو جاتے ہیں کہ فن بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے منطقی عمل نہیں۔اس میں نفسیات، احساسات، انحرافات، اقدار کا تعین یا ان سے انحراف، زبان اور اس کی داخلی اور خارجی ہیئت، الفاظ کے معانی اور الفاظ اور معانی کے درمیان رشتہ، فصاحت و بلاغت کے معنی اور ان کے اطلاقات، سماجی تغیرات، اسطور، جمالیات، مذہب، مذہبی اعلام، مذہبیت اور مابعدی اور وجودی تقاضے اور قضایا جیسے اہم سوالات سے سابقہ پیش آتا ہے اور ان چیزوں کا منطق یا منطقی نظام یا منطقی تعبیرات سے کوئی تعلق نہیں۔اور اگر ایسا کوئی تعلق ہے بھی تو وہ مشروط و محدود ہے اور اس کی اپنی حدود اور قضایا ہیں۔

۴-اب یہ سوال کہ کسی فن پارے کی تشریح و توضیح کیسے ہو ایک واضح مسئلہ کی صورت میں

شعبہ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

سامنے آتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ہم کسی فن پارے کی توضیح وتشریح نہیں کر سکتے یا اس کو سمجھ نہیں سکتے، یا اس کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ میں دریدا اور اس کے متبعین کی طرح ایک بے ہنگم بے معنویت کی بات کرتا ہوں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ تخلیق کے بعد تخلیق کار غائب ہے اور نہ میں یہ کہتا ہوں کہ فن پارے کی تشریح اس پر لادا گیا ایک عمل ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ فن پارے میں تخلیق کار رہتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا ہے۔ اس بات کو وحدۃ الوجودی صوفیہ اور اشاعرہ اچھی طرح سمجھتے ہیں۔

۵- الفاظ کا اپنا ایک ظاہری خول ہے اور اس کے اندر معانی کی ایک دنیا آباد ہے۔ لیکن یہ دنیا اس میں نہ تو قید ہے اور نہ اس سے باہر ہے اور نہ کہیں کھو گئی ہے بلکہ یہ اس میں پراسرار طور پر سرایت کیے ہوئے ہے۔ اس کی شناخت ڈاکٹر کی نبض شناسی کی طرح ہے۔ اگر فن پارے اور اس میں برتتے ہوئے الفاظ کی نبض پر ہاتھ نہ پڑا تو یہ کہنا کہ اس کے معنی ہی نہیں، یا یہ معنی ہیں اور یہ معنی نہیں ہیں ایک بے معنی عمل ہے۔ حواس، عقل اور وجدان تینوں کا تعلق اس عمل نبض شناسی سے ہے۔ ان میں سے محض ایک سے کام نہیں چلے گا اور اگر ہم ایسا کرنے کی کوشش کریں تو فن پارے کے نہ تو معانی کا اظہار ممکن ہے اور نہ اس کے اندر مستور کائنات کی نقاب کشائی۔

۶- ارسطو نے جب بوطیقا لکھی تو شاید اس کے سامنے یہی مسائل تھے۔ اس نے کسی پارے کی تشریح نہیں کی اور نہ اس کے الفاظ کو کھولا اور نہ ان کے معانی بتا دئے بلکہ اس نے ان قدروں کا تعین کرنے کی کوشش کی جو فہم وتفہیم میں الف لیلیٰ کے اڑتے ہوئے قالین کا کام کرتی ہے۔

۷- بات جہاں سے شروع ہوئی وہیں پر آکر رک گئی، مسئلہ یہ ہے کہ کیا فن کی کوئی منطقی تحلیل ممکن ہے یا ایسا کوئی قالین ہے جو ہمیں اس جہاں میں پہنچا سکتا ہے جہاں فن کا یہ خوبصورت پودا پھوٹا ہے یا جو اس کی اساس ہے یا جہاں سے اس کی معنوی جہتوں کا پتہ چل سکتا ہے۔

۸- اس سوال کی تحلیل ایک دوسرے سوال کو پیدا کرتی ہے کہ کیا الفاظ یا زبان یک زبانی اور جامد (Synchronic) ہیں یا یہ ارتقا پذیر (Diachronic) ہیں۔ یہ وہ واضح فرق اور اساسی سوال تھا جو ارسطو نے اٹھایا تھا اور جس نے المیہ سے متعلق ہزاروں سوالات کو جنم دیا۔ ذرا اور

گہرائی سے دیکھیں تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ محض المیہ سے متعلق سوال نہ تھا، بلکہ یہ ایک ایسا مختلف الجہت سوال تھا جس کا بنیادی تعلق فن، زبان، الفاظ اور ان کی تشریح وتعبیر اور معانی کی فہم اور گرفت سے ہے۔

۸- لیکن کیا ارتقاء پذیر کے معنی لازمانی اور ہمہ زمانی ہوسکتے ہیں اور یک زمانی کے، محدود ارضی یا وقتی؟ یہ ایسے سوالات ہیں جو نہ ارسطو نے اٹھائے اور نہ دریدا نے۔

۹- پھر یہ سوال بھی سامنے آجاتا ہے کہ فن یا متن کی تشریح یا اس کے معانی کا ادراک کیسے کیا جائے اور اس کی عملی گرفت کے کیا معانی اور حدود ہوسکتے ہیں؟ یاد رہے کہ گرفت، اور ''حدود'' خود یک زمانی ہیں لازمانی نہیں۔ اگر ان کے ساتھ غیر زمانی کا لفظ جوڑ دیا جائے تو یہ سوالات (اور اصطلاحات) مابعد الطبعیاتی صورت اختیار کرلیتے ہیں نہ کہ تہذیبی، وجودی، دینیاتی اور ارضی۔

۱۰- یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ فن کا تخلیقی عمل زمانی ہونے کے باوجود ''لازمانی'' ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق ایک بہت بڑی حد تک وجودی بنیادوں اور لاشعور سے ہوتا ہے، جنہیں ''زبان'' کی قید میں لانا بہت ہی مشکل کیا ناممکن ہے۔ لیکن الفاظ اور زبان کے حوالے سے اس کا تعلق زمان ومکان سے جڑ جاتا ہے۔ یہاں یہ اشارہ کرنا بہت ضروری ہے کہ ''تخلیقی عمل'' اپنے معانی ومفاہیم اور وسعتوں میں لازمانی ہوتو ہو رہا ہے، اپنی ساخت میں زمانی اور محدود ہے۔ یہ وہ بنیادی سوال تھا جسے معتزلہ اور اشاعرہ نے خلق قرآن کے حوالے سے اٹھایا تھا۔ حالانکہ انہوں نے اس پہلو کو سمجھنے کے بجائے صفات اور ذات خداوندی کے حوالے سے اس کی ہیئت اور اس کے وجود و معانی پر بحث کی اور اسے اپنے اپنے دینیاتی نظام کے ساتھ استوار کیا اور اس کے دینیاتی اور مابعد الطبعی مضمرات پر بحث کی، جو اپنے کلی نتائج میں کلامی اخلاقیات، سماجیات اور سیاسیات کی بحثوں اور مضمرات میں سامنے آگئے۔

۱۱- فن، الفاظ اور زبان کا تعلق ترسیل وابلاغ سے بھی ہے جو ایک روحانی، مابعد الطبعی اور وجودی مسئلہ بھی کیونکہ زبانیت (Linguisticality) یا ترسیل محض ایک زمانی قضیہ نہیں، ٹھیک اسی طرح جس طرح جنسیت Sexuality یا مذہبیت Religiosity یا نروان یا دیدار خداوندی کوئی

زمانی قضیہ نہیں۔معتزلہ نے دیدارخداوندی اور ترسیل کو ایک زمانی قضیہ بنانے کی کوشش کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے قرآن حکیم کے کلام خدا یعنی صفت خداوندی ہونے سے انکار کیا اور دیدار خداوندی کو ''زمان ومکان اور سمت'' کی قضایا سے جوڑ کر اس کے وجود سے ہی انکار کردیا۔

۱۲- اب اگر زبان یا الفاظ کا معاملہ اس طور سے دیکھیں تو ان کے ادراک اور کردار کا مسئلہ اور مشکل ہوجاتا ہے۔کلام ایک صفت خداوندی ہے (صفات خداوندی لازمانی بھی ہیں اور زمانی بھی) لیکن اس کا ادراک کیسے ہو اور اس پر گرفت اور اس کی تفہیم وتشریح کیسے ہو، ایک بہت ہی پیچیدہ سوال کی صورت میں سامنے آجاتا ہے۔یہی مسئلہ تو علم الکلام کی بنیاد بنا تھا اور اسی مسئلہ نے اسلامی تاریخ کے دھارے کو بدل دیا تھا۔اسی کے نتیجہ میں معتزلہ اور اشاعرہ کی کلامی موشگافیاں اور مفسرین کی نکتہ آرائیاں سامنے آئیں اور یہی اسلامی تفسیریات Hermeneutics کی بنیاد بنا تھا۔

۱۳- اب اس معاملے سے جڑے ہوئے کئی اہم سوال سامنے آتے ہیں جو یوں ہیں:
(۱) کیا تاویل وتفسیر ممکن ہے (۲) تفسیر کے ساتھ ''فہم'' کا کیا تعلق ہے (۳) فہم کے کیا معنی ہیں اور اس کی حدود کیا ہیں اور (۴) یہ کہ کس کی ''فہم''؟ کیا ''دنیا'' کی بحیثیت ''معروض'' یا انسان کی بحیثیت ''وجود''؟ (۵) اور ان دونوں کا یا صرف ''انسان'' بحیثیت ''وجود'' کا متن سے تعلق اور اس کی فہم؟۔

یوں یہ سوال تین واضح جہتوں اور حیثیتوں میں آگے بڑھتا ہے، علمی، اخلاقی اور مابعدالطبیعی۔

۱۴- تاریخی طور پر تفسیر وتوضیح کا مسئلہ ''صحائف آسمانی'' کے متن سے جڑا ہوا ہے۔اگر یہ بات اتنی ہی صاف اور سیدھی ہوتی تو کوئی مسئلہ ہی پیدا نہ ہوتا، یا اگر مسائل پیدا ہو بھی جاتے تو وہ مذہب یا دینیات تک محدود ہوجاتے۔مگر مسئلہ یہ ہے کہ تفسیر کا تعلق ہمیشہ ایک طبقے، روایات اور زمانے کی فکر وفلسفہ سے بھی رہا ہے اور اس سوال سے بھی کہ کوئی تحریر کس تناظر میں لکھی گئی؟ چونکہ تفسیر ایک نظریہ، علامت یا نظام علامات اور صحیح معانی کی دلالت کرتی ہے اس لیے یہ سوال پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے کہ تفسیری بحث کا فلسفہ سے کیا تعلق ہے؟

۱۵- سوال یہ بھی ہے کہ ایک متن کے کئی معانی ہوسکتے ہیں اور یہ وہ بھول بھلیاں ہے جو الجھی ہوئی بھی ہے اور مربوط بھی۔اس میں کوئی یک سطحی یا یک رخی علامات کا نظام کام نہیں کرتا۔ایسا

صرف منطق میں ہی ممکن ہے۔اس میں دلائل کی منطق بھی کام نہیں کرتی کیونکہ متن کا تعلق اشخاص کے فہم وادراک سے بھی ہے اور اسطور، علامات اور استعارات وتمثیلات سے بھی اور جب بات اس ڈھنگ سے کی جائے تو واضح ہوجاتا ہے کہ متن کے معانی کی تلاش میں محض تفسیر سے کام نہیں چلتا، بلکہ اس کا پہلا زینہ متن کا فہم وادراک ہے۔اس بات کی طرف اولین اشارے ارسطو کی Perhermenias میں ملتے ہیں۔یوں متن کی تفسیر زبان اور معانی کے مسائل سے جڑ جاتی ہے۔ جدید فلسفیانہ تناظر پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ مسئلہ شلر مارکر اور ڈیل تھے نے اٹھایا اور اسے فلسفہ سے جوڑ دیا۔اولین سطح پر یہ مسئلہ محض علمی تھا اور طبعی سائنس کی طرح تاریخی علوم اور فلسفیانہ مسائل کو کھولنے سے تھا۔لیکن فلسفہ سائنس نہیں اور نہ سائنس فلسفہ ہے۔اس لیے بات نکلی تو دور تک چلی گئی پہلے تو سوال محض تفسیر ومعنی کا تھا،لیکن اب مسئلہ اٹھا متن کے داخلی روابط کے اصول وقوانین اور اس کے متن کے سیاق وسباق سے تعلق اور سماجی،تہذیبی اور جغرافیائی حدود و تناظرات کا۔اتنا ہی نہیں ہوا بلکہ نفسیاتی تناظرات اور تاریخی تناقضات کے مسائل بھی اس سے جڑ گئے۔یہ سوال بھی بہت اہم بنا کہ ایک تاریخی وجود کیسے تاریخ کو تاریخی طور پر سمجھ لے، یا بالفاظ دیگر یہ کہ زندگی کیسے اپنے آپ کی تجسیم کرے اور اس عمل میں وہ کیسے ان معانی کو سامنے لائے جنہیں کسی دوسرے زمانے کا ''وجود'' ہی سمجھ سکتا ہے۔

۱۶-اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ قوت اور معنی کے درمیان کیا رشتہ ہے۔کیا زندگی معنی یا معانی کی حامل ہے اور ذہن اس قابل کہ معانی کو مربوط کردے۔اور اگر زندگی با معنی نہیں اور اس کا کوئی مقصد نہیں تو فہم ناممکن ہے۔ان سوالات کا جواب جدید فلسفیانہ تحلیلیت، وجودیت اور لسانیات نے دینے کی کوشش کی۔

۱۷-غور سے دیکھا جائے تو ان فکری مدرسوں کی تہذیبی جڑیں یہودی وعیسائی کلام اور بعد میں دور جدید میں کارتیسی مناہج اور کانٹ اور ہیگل کے فلسفہ میں پھیلی ہوئی ہیں رسل، مور، وٹگنسٹین، وژڈم، ہسرل، ہیڈیگر، ریکور، کرپ کے، چومسکی، سڑاس اور دوسرے مغربی مفکرین نے اس مسئلہ کی مختلف جہتوں کو اپنے فلسفیانہ مباحث ومناہج میں پھیلا دیا۔

۱۸- مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ دوسری تہذیبوں میں بھی یہ مسئلہ کسی نہ کسی صورت

میں اٹھا، ویدوں کی تفسیر اُپنشد ہے۔ یہ ''تفسیریات'' کا ایک بڑا اور مربوط سلسلہ ہے۔ ہندو تفسیر سے جڑی ''سمرتیاں'' اور ''دیومالائی'' کہانیاں بھی ہیں جن کا ہندومت کی عملی و نظری تفسیر سے بہت گہرا تعلق ہے۔ جین مت میں معانی کی مختلف جہتوں کا مسئلہ انی کانتا وادا اور سیادواد کے فلسفہ میں الجھا ہوا ہے۔ یونانی تہذیب میں سقراط کی منطقی اور توضیحی جدلیت جو بعد میں نہ صرف افلاطون اور ارسطو بلکہ پورے مغربی فلسفہ وفکر کی منہاج بنی اور جس نے اس کے نظام ہائے فلسفہ کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا، اسی تفسیری رویہ کی ایک صورت ہے۔ یونانی فلسفہ وفکر سے الگ یونانی تہذیب میں تفسیر وتشریحات کا ایک الگ سلسلہ بھی ہے، جس کا تعلق ان کے مذہب اور فن سے ہے۔ یہ سلسلہ ''دیومالا'' یا اسطور سے جڑا یا اسطوری ہے ہندی تہذیب کی طرح یونانی تہذیب کی جڑیں بھی ان کی دیومالا میں پیوستہ ہیں اس لیے ان کے ذہنی، نفسیاتی، مذہبی، سماجی، عمرانی، معاشی اور سیاسی عقائد کو سمجھنے کے لیے ان کی اسطور سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔

۱۹- اب غور سے دیکھیے اور سوچیے کہ یہ عمل ''لطیف'' تو ہے لیکن کیا یہ پرلطف بھی ہے؟ یہ مسئلہ کئی ذہنی اور نفسیاتی توجیہات کو سامنے لے آتا ہے۔ اس سوال کا ایک نازک عملی پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ زبان کے ارتقائی عمل میں ''الفاظ'' کے معانی بدل جاتے ہیں اور وہ عملاً اپنے بنیادی معانی سے دور جا پڑتے ہیں، لیکن کیا اس طرح ان کی معنویت اور افادیت کم ہوجاتی ہے۔ افادیت کا معاملہ یہ ہے کہ یہ کم بھی ہوسکتی ہے لیکن معنویت کم نہیں ہوسکتی، کیونکہ معنویت کا تعلق اس کے اساسی نظم (ڈھانچہ) سے ہے۔ حالانکہ اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو یہ صاف نظر آتا ہے کہ افادیت کا معاملہ بھی ایک فن پارے کے وجود سے جڑا ہوا ہے۔ اس لیے حقیقی طور پر افادیت بھی کسی طور کم نہیں ہوسکتی۔ نئے فن پاروں میں متروک الفاظ کا استعمال نئی معنوی جہتوں کے ساتھ ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے۔ مسئلہ یہ بھی ہے کہ الفاظ کے معانی اپنے اشتقاق سے کلی اور دائمی طور پر جڑے نہیں رہتے اور نہ ان کے استعمال سے ان کے معانی کا کلی اطلاق ہوتا ہے اب اگر ماضی یا قدماء کی زبان کا استعمال زمانہ حال کے لیے ایک دائمی اصول اور ضروری عمل نہیں تو پھر حال اور مستقبل پر بھی اس اصول کا اطلاق ہوگا۔

۲۰- کہا جاتا ہے کہ زبان کا بہتر استعمال اس کی سند ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اچھی زبان اور بہتر استعمال کے کیا معنی ہیں؟ یہ کون سی زبان ہے اور کس کی زبان ہے؟ زبان تو ترسیل

ہے اور یہ اپنے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ہوتی ہے، لیکن یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کے کیا معنی ہیں اور اس کی ہم کیسے توجیہ کریں۔ اور سوال یہ بھی ہے کہ ماضی میں بولی جانے والی زبان کیوں بری ہے اور آج کی زبان کیسے اچھی ہے اور پھر یہ کہ اس کی معنوی جہتوں یا اس کے معانی کی گرفت کے لیے کون سا منہاج صحیح ہے؟

۲۱- الفاظ اپنی ہیئت کیسے بدلتے ہیں اور ہیئت کی تبدیلی کے ساتھ ان کی معنوی جہتیں کیسے بدل جاتی ہیں، کیا یہ ایک اتفاقی امر ہے یا ایک ارتقائی عمل؟ یہ سوال معنیات کا مسئلہ ہے لیکن ہم اس سے کنارہ نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سوال کی تشریح کا تعلق فلسفہ اور فن کے بنیادی مسائل اور ابعاد سے بھی ہے۔ اس لیے اس پر ان کے حوالوں سے بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اس مسئلہ کی طرف دور جدید کے مغربی مفکرین میں سوسیور Sausure نے توجہ کی۔ اس نے کہا کہ اس مسئلہ کی فہم کے لیے ضروری ہے کہ زبان کے مختلف کوائف، زبان کا زمانی مطالعہ (یا کسی وقت کی مستعمل زبان) اور اس کے زمانی ارتقاء میں ہمیں واضح اور کلی فرق کرنا ہوگا۔

۲۲- یہی مسئلہ زبان کے جمود و ارتقاء سے بھی جڑا ہوا ہے۔ وہ ان دونوں مناہج کو جن کا ابتدائی سطور میں ذکر ہوا کلی دور پر ایک دوسرے سے الگ مانتا ہے اور اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ ان کو کسی طور باہم مربوط نہیں کیا جا سکتا۔

۲۳- ایک زبان کی حالت یا کیفیت ایک مخصوص دور میں کیا تھی ایک اہم سوال ہے جس کا تعلق اس کے قواعد سے ہے، جن میں صرف ونحو اور صوتیات شامل ہیں، صرف ان میں کوئی ایک ہی نہیں۔ یہ سوال اس کے زمانی تغیرات سے متعلق ہے۔

۲۴- ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ کیا زبان کلی طور پر ایک حرکت پذیر عمل ہے یا اس کی حصہ بندی ارتقاء پذیر اور جامد میں ہوسکتی ہے۔ یہ سوال اس مسئلہ کو بھی جنم دیتا ہے کہ کیا حرکت پذیری اور جمود میں کوئی واضح حد فاصل ہے۔ مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی دور کو جمود سے تعبیر کریں تو اس زمانے کے ادب وفن اور علم کی حیثیت کیا ہے؟ سوسیور تو یہ کہتا ہے کہ ہمیں اس دور کے تمام علم کو نظر انداز ہی نہیں رد کر دینا چاہیے، اس لیے کہ یک زمانی حقائق یا دور جمود کے حقائق کا ارتقاء پذیر حقائق و معارف سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کا تعلق دو مخصوص، درجوں اور حالتوں سے ہے۔ ارتقاء پذیر

تناظر ان مظاہر سے متعلق ہوتا ہے، جن کا ایک نظام یا کئی نظاموں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، حالانکہ وہی اس کے وجود کے لیے ناگزیر ہیں ۔ زبان کی حالت یا کیفیت کھیل میں پیدا ہونے والی کیفیت سے ہے جس کا کھیل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ ایک تماشہ بین بھی اس طرح کھیل کھیل سکتا ہے جس طرح ایک کھلاڑی، سوسیور اس کے لیے علم الاقتصاد کی مثال دیتا ہے۔

۲۵ - اقتصادی سیاسیات اور تاریخ اقتصادیات دو الگ مظہر اور موضوع ہیں اور ان کی تقسیم علم الاقتصاد میں نتیجہ خیز اور عملی تقسیم کا نتیجہ ہے اور یہ تقسیم نتیجہ خیز، دوررس اور انقلابی مضمرات کی حامل ہے ۔ ٹھیک یہی معاملہ زبان کا ہے۔

۲۶ - اس نکتہ نظر کو پیش کرنے کے باوجود سوسیور کے ساتھ پریشانی یہ ہے کہ وہ دوسرے علوم پر ان کا اطلاق نہیں کرتا یا کرنہیں سکتا اور اس خیال کو سامنے لے آتا ہے کہ اسے دوسرے علوم جیسے ارضیات، قانون، تاریخ سیاسیات، فلکیات وغیرہ میں ان دونوں پہلوؤں کو باہم ملانے پر کوئی اعتراض نہیں۔

۲۷ - اب سوال یہ ہے کہ کیا سوسیور کا یہ نظریہ قابل عمل ہے اور کیا انسانی زندگی میں اس طرح کی ناقابل تنسیخ تحدید اور تقسیم ممکن ہے ۔ اس سوال کے ساتھ کئی اور اہم سوال بھی جڑ جاتے ہیں مثلاً فن اور ادب میں ان دونوں پہلوؤں کو کیسے لیا جائے؟ کیا پرانا فن اور ادب اب متروک ہوگیا، کیا اب اس کی کوئی اہمیت نہیں یا یہ ہمارے ہم عصر ادب، تاریخ اور ارتقاء کا لازمی جز ہے اور اگر ہے تو ان کے زمانی و مکانی تعلق میں کیسے اور کیا تطبیق کی جائے اور اس کی تشریح و توضیح کیسے کی جائے، اور یہ بھی...... کہ کیا ارتقائی عمل یا ارتقاء پذیر اور زمانہ حال میں تخلیق ہونے والے ادب اور فن پاروں کی تشریح ممکن ہے اور اگر ہے تو متروک یا یک زمانی فن و ادب کے ساتھ اس کا کوئی تعلق ہے؟ اور اگر تعلق ہے تو ان دونوں کی تشریحات کے کیا معیار اور طریقے ہیں، یا ہیں ہی نہیں؟

۲۸ - ان مسائل سے جڑا ہوا ایک اور سوال بھی پیدا ہوجاتا ہے کہ فن پارے کی تشریح میں کیا وہ عناصر لازمی اور مددگار ہیں، جن کا تعلق ماضی سے ہے، جیسے فن پارے میں شامل الفاظ کی ساخت، یا تاریخی اعلام، جگہیں، دستاویزات، فن کار یا فن پارے پر اثرات، فن کار کی سوانح حیات، یا حالات زمانہ کی تاریخ وغیرہ۔

۲۹- اس سوال کا تناظر بدل سکتا ہے اگر ہم ان چیزوں سے صرف نظر کر کے یہ رویہ اختیار کر لیں کہ ایک فن پارہ ''نامعلوم'' ہے اور اس کا کسی سے کوئی تعلق نہیں اور اس میں برتے گئے الفاظ، اعلام، اشیاء اور تصورات کا فن پارے سے کوئی تعلق نہیں اور ان کے بغیر اس کی فہم اور تشریح ممکن ہے۔

۳۰- لیکن کیا یہ رویہ صحیح اور مثبت ہے؟

سوال یہ ہے کہ کیا زندگی، فن اور وقت کی ناقابل تنسیخ تقسیم ممکن ہے، کیا انہیں مختلف خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے؟ کیونکہ زندگی، وقت اور فن (تخلیقی عمل) سیل رواں ہیں، ان پر کیسے کوئی باندھ باندھا جاسکتا ہے اور انہیں کیسے ایک دوسرے سے کلی طور پر علاحدہ کیا جاسکتا ہے؟

۳۱- زندگی ایک ارتقاء پذیر عمل ہے۔ اس کا ہر جز دوسرے جز سے جنم لیتا ہے۔ ہر جز دوسرے جز سے جڑا ہوا ہے۔ یہ سارا سلسلہ وقت سے مربوط ہے۔ فن کا دوسرا نام تخلیقی عمل ہے اور تخلیقی عمل کا تعلق انتخاب سے نہیں، بے ساختہ روانی سے ہے، جس کا ہر لمحہ، ہر جز دوسرے لمحہ اور جز سے برق کی رو کی طرح جڑا ہوا ہے۔ تخلیقی عمل کا تعلق نظم سے نہیں بلکہ بے ساختہ وجدانی عمل سے ہے۔ اور اس کی جڑیں تاریخ، وقت، زبان اور زندگی کے دھاروں سے لاشعوری طور پر جڑی ہوئی ہیں یا جڑی ہوتی ہیں۔ شعور کا تعلق اس کے نظم اور فارم سے ہے............ ورنہ جن چیزوں کو ہم اعلام، دستاویزات، حالات زمانہ یا تاریخ وغیرہ کہتے ہیں وہ لاشعوری رو کی صورت میں تخلیقی عمل میں شامل ہوتی ہیں۔ معاملہ یہ ہے کہ انسان سوتے ہوئے بھی جاگتا ہے اور جاگتے ہوئے بھی سوتا ہے۔ ایک فن پارے کے الفاظ اور مواد کا انتخاب ریاضی کے فارمولہ کی طرح نہیں ہوتا۔ یہ ایک بے اختیارانہ عمل ہے ہر عمل کی کوکھ زمانے کا سیل رواں ہے، جس کی لہروں کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا ناممکن ہے۔ ادب وفن کی تفہیم وتشریح میں ماضی، حال اور مستقبل کا تعلق بہت ہی نازک اور پیچیدہ عمل ہے اور یہ آگہی کا متقاضی ہے۔ عقلی دلائل سے محض اس کے حصے بخرے ہو سکتے ہیں لیکن اس کی نزاکتوں، وسعتوں اور معانی کو نہیں سمجھا جاسکتا۔

۳۲- مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ فن پارے کی تفہیم وتشریح میں اس کی زبان، الفاظ اور مواد سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ حال ماضی سے ابھرتا ہے اور ماضی حال میں مستور ہوتا

ہے، لیکن یہ خیال رہے کہ زندگی اور وقت کی طرح زبان اور الفاظ کو بھی نا قابل تنسیخ خانوں میں بانٹا نہیں جاسکتا کیونکہ ان کا تعلق ترسیل وابلاغ سے ہے، جو ایک وجدانی، مابعد الطبیعی وجودی عمل ہے۔ الفاظ گونگے نہیں ہوتے وہ بولتے ہیں اور ان میں معانی کا سیلاب پوشیدہ ہوتا ہے، معاملہ صرف ان کی پرتوں کو سمجھنے کا ہے۔ سوسیور کا علوم، وقت اور زبان سے متعلق رویہ بہت حد تک انحرافی ہے اور اس کی ناکامی ان کے دوسرے سماجی وسائنسی علوم سے متعلق نقطہ نظر سے صاف ہوجاتی ہے۔ شدت پسند انحراف جمود، نفرت، گمرہی اور زوال کو جنم دیتا ہے جیسا کہ مارکسیت، تحلیل نفسی، تحلیلیت، وجودیت، جدیدیت اور مابعد جدیدیت کا ہوا۔

۳۳- مارکسی ادب، نفسیاتی ادب، وجودی ادب، سماجی ادب، مذہبی ادب اور اسی طرح مارکسی تنقید، جمالیاتی تنقید، نفسیاتی، وجودی، مذہبی اور سیاسی تنقید بے معنی مفروضے اور کلیشے ہیں۔ ہم مختلف نظریات یا تناظرات کے آئینوں میں ایک مظہر کو دیکھ سکتے ہیں، لیکن ایسا یک رخے طور پر کرنا ایک بے معنی عمل ہے۔ معاشیات، جمالیات، سیاسیات اور نفسیات وغیرہ زندگی کے مختلف پہلو ہیں، زندگی نہیں، معانی کی یک رخی تخریج یا نظریات کا یک رخا اطلاق زندگی کی تشریح نہیں کرتا، بلکہ اس کی تحدید کرتا ہے۔ ایسا کرنا اسے قید کرنے کے مترادف ہے اور قید میں ہمیشہ دم گھٹ جاتا ہے اور ارتقاء کا عمل رک جاتا ہے۔ زندگی اور تخلیقی عمل ایک آزاد اور ارتقائی وارتفاعی عمل ہے اس کو مختلف الجہت رویوں سے وسیع تناظرات میں دیکھنے سے ہی ان کے معانی کا ادراک ممکن ہے۔

۳۴- یہ حقیقت قرآن پاک کے متن سے بالعموم اور اس میں موجود مختلف رہنمایانہ الفاظ سے واضح ہوجاتی ہے۔ آیات، حقائق اور اسماء کی فہم کے لیے قرآن پاک میں محض ایک رویہ اور راہ کو اختیار کرنے کا حکم نہیں بلکہ بار بار مختلف رویوں، پہلوؤں اور موضوعات کی طرف تعقلون، تشعرون، تدبرون اور تفکرون جیسے الفاظ سے اشارے ملتے ہیں، جن کی اپنی مختلف اور مثبت زمانی، مکانی، تہذیبی، سماجی، نفسیاتی، کونیاتی، وجودی، ادبی، اخلاقی اور مابعد الطبعیاتی جہتیں، رویے اور اطلاقات ہیں۔ اس حقیقت پر غور کرنے سے لفظ ومعانی سے متعلق حقائق کی مختلف جہتیں سامنے آتی ہیں۔

۳۵- لیکن ایک مسئلہ جو پہلی ہی سطح پر پیدا ہوتا ہے وہ الفاظ اور متن کے داخلی اور خارجی

تعلق کا ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ متن الفاظ سے ہی ترتیب پاتا ہے اور ہر لفظ کے معانی، تصاویر، تصورات اور نتیجتاً تعبیرات کی اپنی ایک دنیا ہوتی ہے۔ متن الفاظ کے داخلی و خارجی تعلق، نظم اور ساخت کا نام ہے۔ معانی کا تعلق ان تعلقات اور ان کی ساختیات سے بھی ہے جو خارجی اور داخلی دونوں سطحوں پر کام کرتے ہیں۔ معانی کا اطلاق کلی طور پر خارج سے یا خارج پر نہیں کیا جاسکتا اور نہ ایسا مکمل طور پر باطن پر ہوسکتا ہے۔ یہ جسم و جان کی طرح ایک ایسا معمہ ہے جسے مختلف سطحوں، حدود اور دائرہ ہائے کار میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ہاں یہ بات فراموش نہیں کی جاسکتی کہ ہر شے، لفظ، نام، تصور، خیال، نظم، نظریہ، یا متن کا ایک حوالہ جاتی اور استنادی ڈھانچہ بھی ہوتا ہے جس کے بغیر اس کا فہم ممکن نہیں۔ اور جب ان کا اطلاق کیا جاتا ہے تو متن کی ساری دنیا بدل جاتی ہے۔ متن کی دنیا بدل جانے سے میری مراد معانی کا تہہ در تہہ یا مختلف الجہت حصول و ادراک ہے۔ اگر اس حقیقت (یا حوالہ جاتی اطلاقات) سے انکار کیا جائے تو کیا یہ بات سامنے نہیں آتی کہ اس کی غیر ضروری، دور از کار، سطحی اور غلط تعبیر کی جاتی ہے۔ حالانکہ مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ ایسا پہلی صورت میں بھی ممکن ہے اگر ان کا اطلاق صحیح اور برمحل نہ ہو۔ ایک اہم سوال جو یہاں ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم جن معانی کا حصول و ادراک کرتے ہیں، کیا وہی معانی واقعتاً متن کی تخلیق کے وقت فن کار کے ذہن میں تھے، یا کیا اس متن کے حقیقی معنی یہی ہیں؟

۳۶- یہ بحث تنقید کی اساس، معانی، حیثیتوں اور جہتوں کو سامنے لاتے ہوئے تاریخ سے متعلق مذکورہ بالا دونوں رویوں کے بارے میں یہی سوالات اٹھاتی ہے۔

۳۷- یہ سوال کہ تنقید کیا ہے جب ہمارے سامنے آتا ہے تو کئی اور مسائل اور سوالات کو اپنے ساتھ لے آتا ہے، لیکن ان میں یہ سوال کہ ''ہم زمانی'' یا ماضی کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے بہت اہم ہے۔ یہ بات تو اپنی جگہ ہے کہ کسی بھی سوال کو زیر بحث لاتے ہوئے ماضی یا اس سوال سے جڑے ''گذرے ہوئے کل'' کا وجود اولین اہمیت کا حامل بن جاتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی شے خلا میں وجود نہیں پاتی، اس کی جڑیں دور کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی شکل میں موجود ہوتی ہیں، یہ الگ بات ہے کہ ان تک رسائی ہے کہ نہیں یا ان کی فہم ہے کہ نہیں۔

۳۸- سوالات کے ساتھ جب ان کی تشریح کا معاملہ سامنے آتا ہے تو مذکورہ حقیقت یا

اس سے جڑے حقائق سے انحراف ممکن ہی نہیں۔ ایک منظر کو دیکھتے ہوئے ہم اس کی وحدت میں کھو جاتے ہیں اور بہت سی چیزیں ہماری آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں، لیکن کسی شے کا نظروں سے اوجھل ہو جانا، اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ ایک منظر کو دیکھتے ہوئے دور اور پاس کا مسئلہ بھی بے معنی بن جاتا ہے۔ ادب کے بارے میں یہ مسئلہ اور زیادہ نازک اور پیچیدہ بن جاتا ہے۔ فن پارے میں زمان مکان اور مکان زمان کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہم فن پارے کو ایک حالت اور کیفیت کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اس میں قدیم و جدید بے معنی بن جاتا ہے اور ہم اس کی پرکھ موجود معیاروں سے کرتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ قدیم فن پر ہم کسی اور تنقیدی معیار کا اطلاق کریں اور جدید پر کسی اور کا۔ فن زندگی کی طرح ایک وحدت، ایک سیل رواں ہے، جس کو خانوں میں بانٹا نہیں جا سکتا۔ اس کو سمجھنا ہے یا اس کی تحلیل کرنی ہے یا اس کے حقائق کا ادراک اور تعین کرنا ہے تو اسے ایک کل، ایک بہاؤ اور ایک کیفیت کی صورت میں سمجھنا ہوگا۔

یہی تعین و ادراک و فہم اور شرح کا عمل تنقید ہے۔

۳۹- اب ایک اور اہم سوال تنقید اور زمان کے حوالے سے ہمارے سامنے آتا ہے۔

کیا تنقید کا تعلق زمانی یا ہم وقتی تاریخ سے ہے یا تاریخی ارتقاء سے۔ ظاہر ہے تاریخی ارتقاء میں کسی موضوع کے اصول بنتے بگڑتے اور اس کی کیفیات تغیر پذیر رہتی ہیں۔ ان ہی تنقیدی رویوں کی مختلف شکلیں سامنے آتی رہتی ہیں، لیکن کوئی واضح تنقیدی نظریہ یا اصول مبہم رہتے ہیں۔ اس لیے ان مسلسل تبدیلیوں کے عمل میں یا ان کے ساتھ ادب کا مطالعہ تنقید نہیں کہلا سکتا۔

۴۰- یک زمانی تاریخ اور تاریخی ارتقاء دو طریق عمل ہیں جو ایک دوسرے سے کلی طور پر مختلف ہیں، اس لیے نہیں کہ ایک تنقیدی ہے اور دوسرا نہیں، بلکہ اس لیے کہ ادب یا فن کے ارتقائی مطالعہ کا تعلق اقدار کی تبدیلی اور استنباط سے ہے۔ جب کہ تنقید ان کا مطالعہ ایک حقیقی معروض کی حیثیت سے کرتی ہے۔ موخر الذکر میں اقدار کی ماہیت کے معنی یا تعریف واضح نہیں، کیونکہ کسی تبدیل ہوتی شے کی حیثیت (یا حیثیات) اور لازماً تعریف و توضیح بھی تبدیل ہوتی رہتی ہے، جبکہ اول الذکر میں اقدار واضح ہیں۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ زمانے کی تبدیلی کے ساتھ یا ماضی میں

ساری ہی اقدار کی تعریف متعین کی گئی ہو۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ کچھ چیزیں ایک زمانے میں غیر واضح رہ جاتی ہیں اور دوسرے زمانے میں ان کی تعریف متعین ہوتی ہے۔ ہاں! ہر زمانہ اشیاء و اقدار میں انتخاب ضرور کرتا ہے اور انتخاب کے معنی محض کسی قدر یا شے کو لینے اور کسی کو چھوڑ دینے کے ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق کرنے کے بھی ہیں۔ کیونکہ فرق کرنے کے بعد ہی ہم کسی شے کو رد اور کسی کو قبول کرتے ہیں۔ یہی تنقید ہے اور اس انتخابی عمل کو ''متن کی تنقید'' اور ''تنقیدی رویہ'' کا نام بھی دے سکتے ہیں۔

۴۱-تنقید کا مسئلہ سامنے آتے ہی ''ادب کی تاریخ'' کا مسئلہ بھی سامنے آجاتا ہے۔ تاریخ کیا ہے اور اس کے کیا معنی ہیں اس بات سے مجھے اس وقت کوئی بحث نہیں، لیکن ایک بات کہنا ضروری ہے کہ مورخین کے مختلف رویے ہیں اور انہیں ''زمانے کی رو'' یا وقت کی تبدیلی اور طریق عمل سے محدود نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک مورخ ماضی کی داستان لکھے اور دوسرا اس داستان کے پیچھے کارفرما عوامل کو زیر بحث لائے یا اپنے زمانے کے تغیر پذیر حالات پر بحث کرے اور پھر بحث میں کسی بھی موضوع کو زیر بحث لائے، جیسے سائنس، معاشیات، سیاسیات، تہذیب، فلسفہ، مذہب، ادب وغیرہ۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ ان دونوں رویوں کو باہم ملاتے ہوئے تاریخ لکھے۔

۴۲-مورخین کی ترتیب یا درجہ بندی بھی اس انتخابی عمل یا رویوں میں انتخاب پر منحصر ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ہمارے پاس مربوط اور قابل اعتماد تاریخ کا بہت ہی محدود ریکارڈ اور سرمایہ ہے۔ کیا اسطور، بادشاہوں کی الف لیلوی کہانیاں، جنگ وجدل کے افسانے اور جنس زدہ دیوتاؤں کے قصے تاریخ کہلانے کے حق دار ہیں؟

۴۳-تو پھر اقوام وملل کی تاریخ کا استخراج کیسے کیا جائے۔ یہ وہ سوال ہے جس کا تعلق فلسفہ تاریخ سے ہے۔ جو اس وقت ہمارے زیر بحث نہیں۔ میں یہاں جس مسئلہ کی طرف اشارہ کر رہا ہوں وہ ''ادب میں تاریخ'' اور ''ادب کی تاریخ'' کا مسئلہ ہے۔ قدیم زمانے سے لے کر مغرب کے خود ساختہ دور نشاۃ الثانیہ تک دنیا کے مختلف حصوں میں جو تاریخیں لکھی گئی ہیں ان میں ''تاریخی شعور'' کی ذرا سی رمق بھی نہیں۔ مغرب میں یہ بات اٹھارہویں صدی میں پیدا ہوجاتی ہے۔ والٹیر،

ہیوم، گبن، روسو اور ان کے بعد کانٹ ہیگل، کامٹ، مارکس، درکھیم اور بعد کے فلاسفہ، ماہرین سماجیات و اقتصادیات اور سیاسی مفکرین نے تاریخ کے پس پشت عوامل پر بحثیں کیں۔

۴۴-لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو ''تاریخی شعور'' اور دنیا اور انسان کو بدلنے والے عوامل پر سب سے پہلے جس کتاب میں بہت مضبوط اور منفرد اصولوں کا بیان ہوا وہ اللہ کی کتاب قرآن پاک ہے۔احادیث نبویؐ میں ان حقائق پر کہیں واضح اور کہیں اجمالی روشنی ڈالی گئی ہے۔یہ اصول بنیادی طور پر اخلاقی ہیں اور زندگی کے ہر گوشہ سے ان کا تعلق ہے اس حیثیت سے بھی اسلامی تہذیب کو دنیا کی دوسری اقوام وملل پر فوقیت حاصل ہے کہ کانٹ، ہیگل، کامٹ اور مارکس سے صدیوں پہلے ابن خلدون نے پہلی بار اپنے معرکۃ الآراء مقدمہ میں فلسفہ تاریخ اور سماجیات کے نئے علوم سے دنیا کو متعارف کرایا۔اور بادشاہوں کی سچی جھوٹی کہانیاں لکھنے کے بجائے اس نے ان عوامل پر بحث کی جو تاریخ کو مرتب کرنے اور تہذیبوں کے عروج وزوال میں کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔

۴۵-ادب میں تاریخی شعور اور عوامل کو تاریخ کے ساتھ ملا کر پیش کرنے کا عمل ہمیں پہلی بار سر والٹر سکاٹ کے ناولوں میں ملتا ہے۔اس کے پیش رو رچرڈسن کی تحریروں میں ''تاریخی شعور'' کا بہت گہرا اور شدید احساس موجود ہے۔رابرٹ سن کی تاریخ امریکہ اس طرز کی ایک اہم تحریر ہے جس کی ہر سطر میں تاریخی شعور موجیں مار رہا ہے اور زماں ''حال'' کی صورت میں موجود ہے جس میں کوئی بکھراؤ نہیں۔ماضی حال کے اندر سمایا ہوا ہے اور حال ماضی میں، لیکن اس طرز تحریر کو اپنی انتہائی معتبر شکل میں والٹر سکاٹ نے برتا۔

۴۶-اس طرح کی تحریر کے لیے مراسلاتی طرز سے بہتر کوئی طرز نہیں۔برصغیر میں مراسلات کو تاریخ اور فن بنانے والا عظیم شاعر ''غالب'' ہے۔اس نے برصغیر کی تاریخ کے ایک انتہائی اہم اور نازک دور کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔یورپی سامراج نے اپنی سیاسی سازشوں، عسکری، معاشی، جدید سائنسی اور علمی قوت اور توانائی سے ہندی مسلمانوں کے ایک ہزار سالہ اقتدار کو زیر وزبر کر دیا۔دہلی جو مسلمانان ہند کی سیاسی، مذہبی، معاشی اور سماجی قوت اور آرزوؤں کا مرکز تھا، بکھر گئی۔دہلی تاراج ہوگئی اور حویلیاں اندھیروں میں ڈوب گئیں۔غالب نے اس دل دہلا دینے والے زوال کو ایک انتہائی بالغ نظر نابغہ کی آنکھوں سے دیکھا اور اس کا اظہار اپنے خطوط اور

شاعری میں کیا۔لیکن اس کے ہاں نہ تو خط محض وقائع نگاری اور نہ شاعری ایک کھوکھلی نظم نگاری بنتی ہے، بلکہ یہ فن بن جاتے ہیں ''جس میں تاریخ'' وقت اور مابعد الطبعی ، مذہبی ،سماجی ،سیاسی اور وجودی مسائل اور حقائق ایک گہرا احساس بن کر جاگتے ہیں۔

۴۷-اس کی تحریروں میں فرد اجتماع اور اجتماع فرد بن جاتا ہے۔زمان،مکان اور مکان زمان کی صورت اختیار کرتا ہے۔فرد کائنات بن جاتا ہے اور کائنات فرد-فرد کا المیہ تاریخ اور قوموں کا المیہ فرد کی یادداشت میں سمو جاتا ہے۔تاریخ ماضی نہیں حال بن جاتی ہے جس کے ہر پل کو وہ محسوس کر رہا ہے اور جی رہا ہے۔وہ فن کو ایک نئی شکل، وسعت اور نئے ابعاد اور الفاظ کو نئی صورت اور نئے معانی دے دیتا ہے اس کی تحریروں میں ''تجزیہ'' تاریخ بن جاتی ہے اور تاریخ تجزیہ یا تاریخی عمل۔یوں اس کی تحریروں میں ہم زمانی اور ارتقاء پذیر تاریخ کے دھارے باہم مل جاتے ہیں۔لیکن جو کچھ وہ کر رہا ہے اس کا ایک وسیع منظر نامہ ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو مغرب میں شیکسپیر کے سوا دوسرا کوئی اس کا ہم پلہ نظر نہیں آتا۔دونوں کی خوبی یہ ہے کہ وہ ''تاریخ'' نہیں لکھتے بلکہ تاریخ کے اسرار و رموز، اس کے مختلف رویوں اور قوموں کے کردار پر افراد یا ایک واقعہ یا نکتہ کو مرکز بناتے ہوئے ان کی وجودی حیثیات کا ایک وسیع منظر سامنے لے آتے ہیں، جن کا تعلق ان کے اقدار، رویوں، نفسیات، عمل اور زندگی کے برتنے کے طریقوں اور ایسے ہی سوالات سے ہے۔یوں یہ فلسفہ، فلسفہ تاریخ اور تاریخ کو مبہم طور پر باہم ملاتے ہیں۔یہ کلیشوں کی بنیاد پر فن کی تعمیر نہیں کرتے، بلکہ وجود اور زمان و مکان کی اتھاہ گہرائیوں میں جا کر پراسرار اور گنجلک مابعد الطبعی ،نفسیاتی ،سماجی، مذہبی، لسانی اور وجودی حقائق کی تلاش کرتے ہیں اور پھر انہیں فن کی صورت دے دیتے ہیں۔

۴۸-شکسپیر اور غالب کا فن محض استعارہ نہیں بنتا بلکہ استعارات کی ایک نئی دنیا کو سامنے لے آتا ہے۔اس مسئلہ پر میں آگے کہیں بات کروں گا۔یہاں جو مسئلہ میرے سامنے ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ ''ارتقاء پذیر'' تاریخ انتخابی ہوتی ہے۔جب کہ ہم زمانی تاریخ انتخابی نہیں ہوتی کیونکہ ماضی کوئی بہتا ہوا دریا نہیں، بلکہ ایک گزرا ہوا دریا ہے، جس کی ہر شے واضح ہے۔اس کا جائزہ لیا جاسکتا ہے، اس پر بحث کی جاسکتی ہے اور اس میں ہوئے ہر عمل اور واقعہ کی قدر و قیمت کا تعین کیا جاسکتا ہے،لیکن ارتقاء پذیر یا بیانیہ تاریخ میں یہ بات ممکن نہیں کیونکہ اس میں سارا ماضی یا ماضی ایک

کل کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں ہوتا بلکہ اس میں موقع، حالات یا فائدہ کی مناسبت سے بحث کو استوار کیا جاتا ہے۔لیکن اس کے باوجود ہم ان دونوں کو ایک دوسرے سے کلی طور پر الگ نہیں کر سکتے۔ یہ دونوں رویے ایک دوسرے سے مربوط اور ہم آہنگ ہیں۔ کیونکہ ان کا تعلق انسانی فطرت کی دو بنیادی ضروریات اور تقاضوں سے ہے، جنہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور نہ جنہیں مٹایا جا سکتا ہے۔ انسان ماضی کو جاننا چاہتا ہے۔ وہ اس تلاش میں رہتا ہے کہ اس پر گزرے ہوئے کل کے حقائق واشگاف ہوں۔ وہ ماضی کو جاننا چاہتا ہے کیونکہ ''آج'' یا حال اسی سے جڑا ہوا ہے یا اسی کی کوکھ سے پھوٹا ہے اور اس تلاش میں وہ ''افادیت'' کو جواز کے طور پر پیش نہیں کرتا اور اس سے اسے ایک یک گونہ سکون، خوشی اور لطف کا احساس ہوتا ہے یہ اس کی اس شدید اور انتہائی خواہش کا جواب ہے جو ہر عمل اور فن کی بنیاد ہے۔ ایک فن کار فن کی تخلیق اس لیے نہیں کرتا کہ اسے مالی فائدہ ملے گا یا اسے شہرت ملے گی بلکہ اس لیے کرتا ہے کہ اس کے پاس اس کے بغیر تخلیقی کرب کی آگ سے خلاصی کا اور کوئی طریقہ ہی نہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو انسانی اعمال کی انتہا طمانیت، سکون اور فرحت ہی ہے۔ چاہے آپ اسے کوئی بھی نام دیں، چاہے اسے دیدار خداوندی یا راضیہ مرضیہ کہیں یا سعادت اخروی کہیں جیسا کہ مسلم مفکرین وصوفیہ نے کہا یا مسرت کہہ دیں جیسا کہ ارسطو نے کہا۔ یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ تاریخ کے تناظر میں ہی ہم دنیا کو دیکھ لیتے ہیں، اس کو سمجھتے ہیں، اس کا ادراک کرتے ہیں اور حال اور مستقبل کے اعمال کا تعین کرتے ہیں۔فراموش کرنا انسان کی فطرت میں شامل ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم تاریخ سے کوئی سبق ہی نہ لیں۔لیکن تاریخ کا امتیازی پہلو یہی ہے کہ ہم ماضی کے واقعات کی روشنی میں انسانی تجربات کو ایک کل کی صورت میں دیکھ لیتے ہیں۔ یہ انسانی احساسات کا ایک حیثیت سے جواب بھی ہے۔اس ضمن میں یہ سوال کہ تاریخ کو کیسا اور کیا ہونا چاہیے ایک بے معنی سوال ہے، کیونکہ یہ محض ایک ادعا ہے یا ایسا سوال جس کا تعلق ایک شخص کے اعتقادات سے ہے۔ یہ تو ایسی ہی بات ہوئی کہ شاعر یا فن کو ایسا ہونا چاہیے۔ حالانکہ جب ہم یہ بات کہتے ہیں تو یہ بھول جاتے ہیں کہ فن ایک تخلیقی عمل ہے......ایک بہتا ہوا دریا ہے جو اپنا راستہ خود طے کرتا ہے، اسے کسی مروجہ یا باہر سے لادی ہوئی ساخت، اجزاء اور معانی کا غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ (باقی)

باندیوں سے تمتع یا نکاح؟

(چند قرآنی وتفسیری مباحث)

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج

(۲)

چوتھی دلیل:

وَالَّذِيۡنَ هُمۡ لِفُرُوۡجِهِمۡ حٰفِظُوۡنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزۡوَاجِهِمۡ اَوۡمَا مَلَكَتۡ اَيۡمَانُهُمۡ فَاِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُوۡمِيۡنَ ۔(۴۲)	اور جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ سوائے اپنی بیویوں اور ان باندیوں کے، جن سے اُن کے عہد (نکاح) ہو چکے۔ ان پر کوئی ملامت نہیں۔

یہ دو آیتیں بغیر کسی حرفی ولفظی فرق کے دو مختلف سورتوں میں آئی ہیں۔ ہم نے دونوں مقامات کے حوالے اکٹھے رقم کر دیے ہیں۔ قرآن مجید میں حفظ فروج کا مستقل ذریعہ نکاح کو قرار دیا گیا ہے۔ ہماری رائے میں جب ازواج کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد آزاد منکوحات ہوتی ہیں اور جب اس کے ساتھ "**مــاملكت ايمانكم يا ايمانهم**" کے الفاظ آتے ہیں۔ (جیسا کہ یہاں آئے ہیں)۔ تو اس سے مراد باندی منکوحات ہوتی ہیں۔ اور اس مفہوم کا تعین از روئے سیاق قابل فہم ہوتا ہے۔ قرآن کریم کی رُو سے نکاح کے بغیر کسی بھی حرہ یا باندی سے تعلق زن وشو قائم کرنا یقینی طور پر باعثِ ملامت فعل ہے اور مومنوں کو یہاں اسی ملامت سے بری قرار دیا گیا۔ مطلب یہ کہ "**مـاملكت ايمانهم**" سے مراد اگر وہ عہد و پیمان مراد نہ ہو، جسے عقد نکاح کہا جاتا ہے تو بلاشبہ یہ محل ملامت کا ہوگا اور نکاح کر لیا جائے تو یہ محل ملامت کے غیر کا ہوگا۔ پس یہاں اسی

شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ کراچی۔

محل ملامت کے غیر کی بات ہو رہی ہے۔ جو اس مفہوم کو مستلزم ہے کہ آیت میں ''ما ملکت ایمانھم'' سے مراد وہ باندیاں ہیں۔ جن سے عقد نکاح کر لیا گیا ہے۔ نہ کہ وہ جو عہد جاہلی کی طرح بغیر نکاح کے استعمال کی جاتی ہیں۔ قرآن مجید نے ''غیر ملومین'' کے الفاظ سے تلمیحاً اسی عہد جاہلی کے جنسی تعلق جبری پر حرف ملامت بھیجا ہے۔ اور مومنوں کے لیے ''غیر ملومین'' کے الفاظ ادا کر کے ان کے عقد نکاح کو سراہا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزادؒ نے اس آیت کا ترجمہ بہت واضح انداز میں کیا ہے۔ اللہ انہیں جزائے خیر دے۔ لکھتے ہیں:

''جو اپنے ستر کی نگہداشت سے کبھی غافل نہیں ہوتے۔ ہاں اپنی بیبیوں سے زن وشوئی کا علاقہ رکھتے ہیں یا ان سے جو ان کی ملکیت میں آ گئیں (یعنی غلامی کی حالت میں پڑی ہوئی عورتیں، جو ان کے نکاح میں آ گئیں) تو ان سے علاقہ رکھنے پر ان کے لیے کوئی ملامت نہیں''۔ (۴۳)

میرے محدود علم کے مطابق اردو تراجم میں اس آیت کا پہلا صحیح اردو ترجمہ یہی ہے۔ بعد میں جن اردو تراجم میں یہ حسن آیا ہے۔ وہ شاید انہی کے اثر سے آیا ہے۔ جیسے مولانا عبدالکریم اثری کا ترجمہ جس میں وہ ارقام فرماتے ہیں:

''جو اپنے ستر کی نگہداشت سے کبھی غافل نہیں ہوتے۔ ہاں! اپنی بیبیوں سے زنا شوئی کا علاقہ رکھتے ہیں یا جو ان کی ملکیت میں آ گئیں (ان سے نکاح کر لیا) تو ان سے علاقہ رکھنے پر ان کے لیے کوئی ممانعت نہیں''۔ (۴۴)

اور سورۃ المعارج کی ان ہی آیات کا ترجمہ اثری صاحب ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ سوائے اپنی آزاد بیویوں اور لونڈی منکوحہ کے کہ ان پر (اس طرح) کوئی الزام نہیں''۔ (۴۵)

اور اس کی تفسیر (المومنون۔۶، ۷) میں لکھتے ہیں:

''زیر نظر آیت میں اس طریقۂ استثناء کا بیان ہے، جو نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے جائز اور روا رکھا گیا ہے۔ وہ صرف اور صرف ایک ہے۔ جس کا

نام اسلامی قانون میں نکاح ہے اور چونکہ نکاح میں آنے والی عورتیں دو قسم کی موجود تھیں۔اس لیے ان دونوں قسم کی عورتوں کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔ایک وہ جو آزاد عورتیں ہیں اور دوسری وہ جو مملوکہ عورتیں ہیں۔جب ان میں سے کسی کے ساتھ نکاح ہو گیا اور وہ ازدواجی زندگی کے لیے مخصوص ہو گئیں تو اب ان کے علاوہ اگر ازالۂ خواہش نفسانی کی کوئی صورت ہوئی تو وہ حرام اور ممنوع ہو گی، جن سے نکاح ہو گیا۔وہ گویا اس نفسانی خواہش کے ازالہ کے لیے مختص ہیں۔جہاں اس خواہش کا پورا کرنا جائز اور درست ٹھہرا۔یہ وضاحت اس لیے ضروری ہوئی کہ اکثر مفسرین نے اور علمائے اسلام نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کوئی عورت جب ملک یمین ہو گئی تو اب نکاح کیے بغیر بھی خواہش نفسانی کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔حالاں کہ ان کی یہ بات قطعاً درست نہیں''۔(۴۶)

غلام احمد پرویز نے سورۃ المومنون۔۶، ۷ کا مفہوم بایں الفاظ بیان کیا ہے:

''اور انہوں نے اپنی جنسی توانائیوں کو محفوظ رکھا اور انہیں صرف اپنی بیویوں پر صرف کیا یا ان لونڈیوں پر، جو (انسداد غلامی کے متعلق قرآنی احکام نازل ہونے سے پہلے ۴۷،۴۷) ان کی ملک میں آ چکی تھیں (لیکن جنہیں نکاح کے بعد بیویوں کا ہم پلہ قرار دیا جا چکا ہے)۔ان سے زناشوئی کے تعلقات رکھنے پر کوئی ملامت نہیں''۔(۴۷)

اور سورۃ المعارج۔۲۹، ۳۰ کو بایں الفاظ واضح کیا ہے:

''اس کے علاوہ ان لوگوں کی اور خصوصیات بھی ہیں۔(مثلاً) یہ اپنی عصمت کی حفاظت کرتے ہیں۔مرد، عورت، دونوں یکساں طور پر''۔

لیکن اس سے یہ مطلب نہیں کہ وہ تجرد کی راہبانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔وہ جنسی تعلقات کو حدود خداوندی کے اندر رکھتے ہیں۔اس مقصد کے لیے اپنی منکوحہ بیویوں کے پاس جاتے ہیں یا ان لونڈیوں کے پاس جو اس سے پہلے (عرب کی عام معاشرت کے مطابق) ان کے ہاتھ لگ گئی تھیں اور جنہیں اب بیویوں کا درجہ دے کر ان سے جنسی تعلقات کو قانوناً جائز قرار

دے دیا گیا ہے۔ (۲۳۔۶)

البتہ اس کے بعد اس طرح لونڈیاں حاصل کرنے کا سلسلہ ختم کر دیا گیا ہے۔ (۴۷،۴)(۴۸)

علامہ محمد اسد نے اس (المومنون۔ ۶، ۷ اور المعارج۔ ۲۹، ۳۰) کا ترجمہ دونوں جگہ ایک ہی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"And who are mindful of their chastity (not giving way to their desires) with any but their spouses-that is, those whom they rightfully possess (Through wedlock) for then, behold, they are free of all blame." (49)

اور اس ترجمے کی وضاحت قدرے تفصیلی حاشیے سے بھی کی ہے۔ جس میں سورۂ النساء اور سورۂ النور کی آیتوں کا حوالہ دیتے ہوئے اپنا موقف ظاہر کیا ہے کہ لونڈیوں سے نکاح کے بغیر صحبت کرنا غلط ہے۔ ذیل میں ان کا حاشیہ ملاحظہ ہو۔ یہ حاشیہ، سورۂ المومنون کی آیات کے تحت لکھا گیا ہے:

2 Lit., "who guard their private parts."

3 Lit., "or those whom their right hands possess" (aw ma malakat aymanuhum). Most of the commentators assume unquestioningly that this relates to female slaves, and that the particle aw ("or") denotes a permissible alternative. This conventional interpretation is, in my opinion, inadmissible inasmuch as it is based on the assumption that sexual intercourse with one's female slave is permitted without marriage. an assumption which is contradicted by the Qur'an itself (see 4 :3, 24, 25 and 24 : 32, with the corresponding notes). Nor is this the only objection to the above-mentioned

interpretation. Since the Qur'an applies the term "believers" to men and women alike, and since the term azwaj ("spouses"), too, denotes both the male and the female partners in marriage, there is no reason for attributing to the phrase ma malakat aymanuhum the meaning of "their female slaves": and since, on the other hand, it is out of the question that female and male slaves could have been referred to here, it is obvious that this phrase does not relate to slaves at all, but has the same meaning as in 4 : 24 - namely, "those whom they rightfully possess through wedlock" (see note 26 on4: 24)-with the significant difference that in the present context this expression relates to both husbands and wives, who "rightfully possess" one another by virtue of marriage. On the basis of this interpretation. the particle aw which precedes this clause does not marriage. On the basis of this interpretation. the particle aw which precedes this clause does not denote an alternative ("or") but is, rather, in the nature of an explanatory amplification, more or less analogous to the phrase "in other words" or "that is", thus giving to the whole sentence the meaning,"..save with their spouses - that is, those whom they rightfully possess {through wedlock] ...", etc. (Cf. a similar construction 25 : 62- "for him who has the will to take thought-that is [lit.,"or"], has the will to be grateful".) (50)

سورۃ المعارج کے تحت لکھا جانے والا حاشیہ بھی دیکھ لیجیے، جس میں امام فخر الدین رازیؒ اور امام ابوجعفر طبریؒ کا حوالہ بھی پیش کیا گیا ہے:

"See the identical passage in 23 : 5-7, as well as the corresponding note 3, in which I have fully explained the resons for my rendering of the phrase aw ma malakat aymanuhum as "that is, those whom they rightfully possess (through wedlock)." As regards this interpretation, see also Razi's comments on 4 : 24, as well as one of the alternative interpretations of that vevse advancad by Tabari on the authority of Ibn Abbas and Mujahid." (51)

مقصود کلام یہ ہے کہ ان آیات کو بنیاد بنا کر باندیوں سے جنسی مقاربت کا جو جواز پیش کیا جاتا ہے۔ وہ رائے عامہ کے تحت ہے۔ اور قرآنی سند سے محروم اور اسی لیے محل نظر ہے۔ قرآن کریم نے جب باندیوں سے نکاح کرنے کا حکم دیا ہے تو بغیر نکاح کے ان سے تمتع کرنا ہرگز جائز نہیں ہوسکتا۔ ''**الایات یفسر بعضه بعضا**'' کے اصول پر ان آیات کو بہ نظر تدبر دیکھنے کی ضرورت ہے۔ ہمارے نزدیک ایسی آیات کہ جس میں **ماملکت ایمانکم** اور **ماملکت ایمانهم** کا ذکر، ازواج کے ساتھ یا نکاح کے تناظر میں آیا ہے۔ وہاں وہ نکاح یا حکم نکاح کا مفہوم بھی اپنے ساتھ لایا ہے۔ آیات مذکورہ کا تناظر بھی اسی اصول کے تحت ہے۔

پانچویں دلیل:

وَاَنۡكِحُوا الۡاَيَامٰى مِنۡكُمۡ وَالصّٰلِحِيۡنَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَاِمَآئِكُمۡ اِنۡ يَّكُوۡنُوۡا فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ اللّٰهُ مِنۡ فَضۡلِهٖ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيۡمٌ ۔(۵۲)	اور تم اپنے لوگوں میں سے ان کا نکاح کر دیا کرو، جو بغیر زوج کے ہوں اور اپنے باصلاحیت غلاموں اور باندیوں کا بھی (نکاح کر دیا کرو) اگر وہ محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے اُنہیں غنی کر دے گا اور اللہ بڑی وسعت والا، بڑے علم والا ہے۔

اس آیت میں جہاں بے زوج لوگوں کے نکاحوں کا ذکر ہے ۔ وہیں غلاموں اور لونڈیوں کے نکاح کا بھی ذکر ہے ۔ اگر لونڈیوں سے بغیر نکاح کے صحبت و مجامعت عہد جاہلی کی طرح جائز ہوتی تو قرآن کریم ان کے نکاحوں کی فکر نہ کرتا اور مسلمانوں کو یہ حکم نہ دیتا کہ تم اپنے غلاموں اور باندیوں کا نکاح کراؤ ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ باندیوں کا جنسی استعمال ان کے مالکوں کے لیے جائز نہیں تھا ۔ ہاں عہد جاہلی میں ان کے ساتھ جو کچھ ہوتا رہا ہے ۔ وہ الگ بات ہے ۔ اسی لیے تو ہم بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ اسلام دنیا کا واحد مذہب ہے، جس نے نہ صرف بغیر نکاح کے باندیوں سے جنسی تعلق ختم کیا، بلکہ بحیثیت مجموعی غلام گردی کو اپنی مؤثر اور جامع ترین حکمت عملی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نیست و نابود بھی کر دیا ۔

بطور ضمیمہ عرض ہے یہاں غلاموں اور باندیوں کے نکاح میں جس شرط کو ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ وہ ''صالحیت'' کی شرط ہے ۔ جسے اردو محاورہ میں صلاحیت و قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے اس لفظ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''یہ لفظ جسمانی اور اخلاقی دونوں قسم کی صلاحیتیں رکھنے والوں کے لیے استعمال ہوا ہے ۔ عربی میں یہ لفظ اسی جامع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے'' ۔ (۵۳)

یہی بات قدرے اضافے کے ساتھ علامہ محمد اسدؒ نے بھی لکھی ہے ۔ فرماتے ہیں:

> "The term as-salihin connotes here both moral and physical fitness for marriage: ie., the attainment of bodily and mental maturity as well as mutual affection between the men and the woman concerned. As in 4 : 25, the above verse rules out all forms of concubinage and postulates marrage as the only basis of lawful sexual relations between a man and his female slave." (54)

سورۂ نور ۳۳ میں غلاموں کی آزادی کے لیے ''خیرا'' اور اس آیت (النور ۔ ۳۲) میں نکاح کے لیے ''صالحیت'' کو بنیاد اور معیار بنانا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ دراصل آزاد مرد و عورت میں

خودمختاری اورمسؤلیت کی صلاحیت فی الواقع موجود ہونی چاہئے۔ وگرنہ انہیں اس ذمہ داری کا اہل نہیں سمجھنا چاہیے۔ نیز حرا اور حرہ میں ''صالحیت'' کا عنصر بھی فی الواقع موجود ہونا چاہیے۔ کیونکہ غلاموں اور کنیزوں میں یہی دو اوصاف انہیں مکاتبت اور نکاح کے قابل ٹھہراتے ہیں، جو دراصل ان کے اندر خودمختاری اور عائلی فرائض کی قابلیت کی بنیاد بنتے ہیں۔ وگرنہ غور کیجیے کہ جب بہ ظاہر ''آزاد'' مرد و عورت بھی اس خیر و خوبی اور صلاحیت و قابلیت سے محروم ہوں تو وہاں غلاموں اور باندیوں سے کسی اعلیٰ معیار کی توقعات بطور شرط کے رکھنا کہاں کا انصاف ہوگا؟ اس لیے خیراً اور صالحیت کے مفہوم کو اسی مساواتی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

چھٹی دلیل:

وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۔(۵۵)	اورتم دنیا کے مال واسباب کے لیے اپنی باندیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔ جب کہ وہ پاک دامن رہتے ہوئے حفاظت نکاح میں آنا چاہتی ہیں اور جو شخص انہیں مجبور کرے گا تو اللہ ان کی (بالفعل) مجبوری کے بعد (انہیں سزا سے) بخشنے والا، مہربان ہے۔

آیت کریمہ میں ''**ان اردن تحصنا**'' کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اگر وہ بدکاری سے بچنا چاہتی ہیں تو انہیں مجبور نہ کرو اور اگر بچنا نہ چاہتی ہوں تو کوئی حرج نہیں۔ کیوں کہ ''**ان اردن تحصنا**'' میں محض صورت حال کا بیان واقع ہوا ہے کہ باندیاں تو اس فعل قبیح سے بچنا چاہتی ہیں اور تم ہو کہ انہیں بدکاری پر مجبور کرتے ہو۔ اسی لیے جبر کی ماری باندیوں کے لیے اللہ تعالیٰ نے ''**غفور رحیم**'' کی صفت لاکر بخشش کا اشارہ بھی کردیا۔ یہ اشارہ باندیوں کی مجبوری کو دیکھتے ہوئے کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ''**ان اردن تحصنا**'' کے الفاظ ہیئت کذائیہ کے بیان پر بھی مشتمل ہوسکتے ہیں کہ بہ تقاضائے فطرت وہ عمر کے اس حصے میں ہیں۔ جہاں انہیں بھی نکاح کی ضرورت ہے اور وہ بھی آزاد عورتوں کی طرح قضائے شہوت کے لیے نکاح کی متمنی ہیں۔ مگر ان کے مالک بجائے ان سے نکاح کرنے یا نکاح کرانے کے بدکاری کے خواہاں ہیں تاکہ انہیں کچھ مال و منال

ملتا رہے۔ ہم نے اسی لیے اوپر صورت واقعہ اور ہیئت کذائیہ ہر دو بیانوں کو جمع کر کے جامع ترجمہ لکھا ہے۔ جس کی تائید ڈاکٹر محمد طاہر القادری کے درج ذیل ترجمے سے ہوتی ہے:

''اور تم اپنی باندیوں کو دنیوی زندگی کا فائدہ حاصل کرنے کے لیے بدکاری پر مجبور نہ کرو۔ جب کہ وہ پاکدامن (یا حفاظت نکاح میں) رہنا چاہتی ہیں اور جو شخص انہیں مجبور کرے گا تو اللہ ان کے مجبور ہو جانے کے بعد (بھی) بڑا بخشنے والا مہربان ہے''۔(۵۶)

اور غلام احمد پرویز نے پاکدامنی کو نکاح کا جزوِ لازم مانتے ہوئے اس آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے۔ وہ بھی ہمارے ترجمے اور موقف کو مضبوط کرتا ہے:

''اور تمہاری نوجوان لڑکیاں (نوکرانیاں یا لونڈیاں) جو نکاح کا ارادہ رکھتی ہوں، انہیں اپنے دنیاوی مفاد کی خاطر اس سے نہ روکو۔ اس طرح وہ بدکاری پر مجبور ہو جائیں گی اور اگر کوئی انہیں اس طرح مجبور کرے تو قانون خداوندی میں یہ شق بھی موجود ہے کہ وہ اس جبر کے خلاف۔ ان کی حفاظت کرے اور انہیں سامان نشو ونما مہیا کرے۔ (نظام خداوندی کا فریضہ ہے کہ وہ ایسا کرے)''۔(۵۷)

خواجہ احمد الدینؒ نے **تحصنا** کا تفسیری ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اور اپنی لونڈیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ (کسی سے) نکاح کرنا چاہیں (اور بدکاری سے بچاؤ کا ارادہ کریں۔ اگر وہ خود نہ بچیں تو اگرچہ تمہارا ان پر جبر نہیں ہوگا لیکن تمہاری طرف سے زنا ضرور ہوگا اور زنا بجائے خود حرام ہے اور زنا بالجبر میں دو جرم ہیں۔ ایک زنا اور دوسرا جبر۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مالک کا اپنی لونڈی سے ملنا زنا ہے۔ مومنہ لونڈیاں قرآن کی اس اصلاح کو پسند کرتی تھیں اور وہ نکاح کرنے پر آمادہ تھیں لیکن ان کے مالک اپنے پرانے رسم و رواج کے مطابق انہیں صحت و بیماری وغیرہ کی حالت میں بھی ستاتے تھے اور انہیں جبر کے ساتھ بدی کی طرف بلاتے تھے۔ انہیں اپنی ملک سمجھ کر اپنے

مہمانوں کے آگے بھی پیش کر دیتے تھے۔ چوں کہ وہ انہیں گائے بکری کی طرح اپنی ملک سمجھتے تھے۔ اس لیے انہیں بازار میں بٹھا کر بھی ان کے ذریعے سے دنیا کی زندگی کا سامان یعنی مال و دولت اور دیگر فوائد حاصل کرتے تھے۔ اس لیے اہل اسلام کو تاکید کی گئی کہ اگر وہ نکاح کرنے کا ارادہ کرتی ہیں تو کیا یہ مناسب ہے کہ تم جبر کر کے ان کے ساتھ زنا کروایا کراؤ) تاکہ تم دنیا کی زندگی کا (عارضی) فائدہ اُٹھاؤ۔ (ایسا کرنے سے تم بہت سے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہو۔ ایک تو انہیں پاک نکاح سے روکتے ہو۔ دوسرے زنا کرتے اور کراتے ہو۔ پھر جبراً ایسا کرتے ہو۔ پھر اس جبر سے حرام مال کماتے ہو) اور جوان (لونڈیوں) کے ساتھ جبر کرے تو بلاشبہ اللہ ان کے مجبور کیے جانے کے بعد (ان کے لیے) بخشنے والا رحم والا ہے۔ (مالک کو زنا کی آخرت میں تو ضرور سزا ملے گی لیکن جبر زنا کے لیے وہ اس دنیا اور آخرت میں دونوں جگہ پکڑا جائے گا۔ قرآن کریم نے لونڈی غلاموں کے رسم و رواج کو فَاِمَّا مَنًّا ۢ بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً (محمد۴) فرما کر آئندہ کے لیے بند کر دیا ہے اور موجودہ کے لیے اسی آیت میں کتابت سے آزاد کرنا فرمایا ہے۔ اور جو لونڈیاں مالک کے حسن سلوک کی وجہ سے جانا نہیں چاہتی تھیں۔ ان کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر وہ نکاح کا ارادہ کرتی ہیں تو یہ کیسے مناسب ہو سکتا ہے کہ تم ان سے اپنے ملک ہونے کی بنا پر زنا کروایا کراؤ اور پھر جبراً زنا کراؤ)''۔(۵۸)

علامہ محمد اسدؒ نے بھی اس آیت کو اسی طرح سمجھا ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

And do not, in order to gain some of the fleeting pleasures of this worldly life, coerce your (slave) maidens into whoredom if theyhappen to be desirous of marriage."

اور اب اس ترجمہ پر ان کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

"If they desire protection against unchastity (tahassun)", ie., through marriage (cf. the expression muhsanat as used in 4:

24). Most of the classical commentators are of the opinion that the term fatayat ("maidens") denotes have "slave-girls": an assumption which is fully warranted by the context. Hence, the above verse reiterates the prohibition of concubinage by explicitly describing it as "whoredom"(bigha) (59)

اگر باندیوں سے بغیر نکاح کے تعلق زن وشو قائم کرنا جائز ہوتا تو قرآن کریم کا یہ حکم نہ اترتا۔اس حکم نے یہ مسئلہ صاف کردیا کہ لونڈیاں بھی عفت مآب ہوتی ہیں۔پس انہیں بدکار بنانے کی کوشش کرنا حرام ہے۔یہ حکم امتناعی اسی صورت میں آسکتا ہے۔جب از روئے شریعت باندیوں کو اصلاً پاکدامن رہنے دیا جائے۔جیسا کہ خود قرآن کریم نے بھی ان کے باطن کی پاک دامنی کا ذکر کردیا ہے۔چنانچہ اس حکم نے مالکوں کو بھی متنبہ کردیا کہ باندیاں اس کام کے لیے ان کی ملکیت نہیں ہیں۔یہیں سے پتہ چلا کہ اگر فقط مملوکہ ہونے سے یعنی بربنائے ملکیت وہ اپنے مالکوں کے لیے جائز ہو جاتی ہیں جیسا کہ اکثر لوگوں کا ماننا ہے تو انہیں اپنے مالکوں کے حکم پر دوسروں کے لیے بھی جائز ہو جانا چاہیے۔پھر سوچیے کہ اگر باندیوں سے تمتع اسلام میں جائز ہوتا تو قرآن کریم انہیں بدکاری پر مجبور کرنے سے کیوں روکتا؟اس لیے ہمارا دعویٰ ہے کہ جنسی تعلق قائم کرنے کے لیے فقط ملکیت شرط نہیں ہوسکتی۔بلکہ اس کے لیے نکاح شرط ہے۔قرآن کریم نے اس آیت میں بہت عمدگی کے ساتھ مالکوں کو اپنی باندیوں سے زبردستی کرنے پر روکا ہے۔آیت کے مضمون نے واضح کردیا ہے کہ جس طرح وہ دوسروں کے استعمال میں نہیں آسکتیں۔اس طرح خود مالکوں کے استعمال میں بھی نہیں آسکتیں۔قرآن کریم کا یہ ایسا انقلاب آفریں حکم تھا کہ جس نے اس ذلیل سسٹم کو ختم کر کے رکھ دیا۔

ساتویں دلیل:

يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّاۤ اَحْلَلْنَا لَكَ	اے نبیؐ! ہم نے تمہارے لیے تمہاری وہ بیویاں
اَزْوَاجَكَ الّٰتِيْۤ اٰتَيْتَ اُجُوْرَهُنَّ وَمَا	حلال کردی ہیں،جنہیں تم نے ان کے مہر ادا کر
مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّاۤ اَفَآءَ اللّٰهُ	دیے اور وہ باندیاں بھی جن سے تمہارا عقد (نکاح)

عَلَيْكَ وَبَنٰتِ عَمِّكَ وَ بَنٰتِ عَمّٰتِكَ وَبَنٰتِ خَالِكَ وَبَنٰتِ خٰلٰتِكَ الّٰتِىْ هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۔(۶۰)

ہو چکا۔ یہ وہ ہیں جو اللہ نے تمہاری طرف پلٹائی ہیں اور تمہارے چچا کی بیٹیاں اور تمہاری پھوپھیوں کی بیٹیاں اور تمہارے ماموؤں کی بیٹیاں اور تمہاری خالاؤں کی بیٹیاں جو تمہارے ساتھ ہجرت کر کے آئی ہیں۔(سب برائے نکاح حلال ہیں) اور کوئی مومن عورت اگر اپنے وجود کا اختیار (از روئے ولایت) نبیؐ کو دے دے (کہ حضور جہاں مناسب سمجھیں)۔ اس کے نکاح کا انتظام کر دیں(۶۱) اور حضور بھی اس پیشکش کو قبول کرنے کا ارادہ کر لیں تو پھر اس اہم ذمہ داری کا خصوصی حکم (اے نبیؐ) صرف تمہارے لیے ہے اور یہ اختیار خصوصی آپ کو تمام مومنوں کے مقابلے پر حاصل ہے۔ بیشک ہم ظاہر کر چکے ہیں جو کچھ ہم نے ان (مسلمانوں) پر ان کی ازواج اور مملوکات کے باب میں مقرر کیا ہے۔(مگر آپ کو ایک درجہ استثناء کا حاصل ہے) تاکہ آپ پر کوئی تنگی اور دشواری نہ رہے۔ اللہ (آپ کو) اپنے جملہ احکام کی نافرمانی سے بچانے والا اور بے حد رحم فرمانے والا ہے۔

یاد رہے کہ اس آیت میں **ماملکت ایمانکم** کے ساتھ **مما افاء اللّٰہ علیک** کا اضافہ ہے۔ اس لیے پہلے اسے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اَ فَاءَ (ف+ی+ا) کے معنی لوٹانے اور پلٹانے کے آتے ہیں اور فَيءٌ کے معنی اچھی حالت کی طرف لوٹ آنے کے ہوتے ہیں۔ قرآن کریم نے فیئ اور غنیمت دونوں کا ذکر الگ الگ کیا ہے۔ مال فیٔ کے متعلق سورۂ حشر میں ہے۔ اور اللہ نے اپنے رسول کو ان سے جو مال فے دلایا، تو تم نے اس پر نہ گھوڑے دوڑائے تھے اور نہ اونٹ

لیکن اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا تسلّط دے دیتا ہے۔(۶۲)اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالِ فے وہ ہے، جو بغیر فوج کشی کے حاصل ہو...... جب کہ مال غنیمت اسے کہا جاتا ہے، جو بالفعل جنگ کے نتیجے میں مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔ بہرحال، قرآن کریم نے فے اور غنیمت کو الگ الگ بیان کیا ہے۔لیکن عرف عام میں مال غنیمت اور خراج دونوں کو فے کہا جاتا ہے۔

چوں کہ یہاں **ما ملکت ایمانکم** کو اچھی حالت کی طرف لوٹانے کی نسبت اللہ نے خود اپنی طرف کی ہے۔اس لیے نفس مضمون اپنے بیان میں کسی تکلف کا محتاج نہیں ہے۔ظاہر ہے آپ کی باندیوں کا آپ کی ذات سے ازدواجی تعلق قائم ہونا یقینی طور پر ان کا اچھی حالت کی طرف لوٹنا ہی تھا، جو خدا کے قانون کے مطابق روبہ عمل ہوا۔ یہاں اسی قانون خداوندی کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تو ہوئی تفسیر کی پہلی صورت۔

اور دوسری صورت کے مطابق "**ما افاء اللّٰہ علیک**" کو دیکھا جائے تو بھی مراد صرف اس قدر ہوگی کہ یہ وہ خواتین ہیں، جو ایسی دشمن قوم سے تعلق رکھتی ہیں، جن سے بالفعل جنگ تو نہیں ہوئی، مگر وہ قوم مفتوح ہوگئی۔ پس یہ وہ عورتیں تھیں جو حالت مفتوحہ میں آپ کے پاس آئیں اور آپ نے نہ صرف انہیں آزاد کیا، بلکہ ان کی چاہت اور طلب کے پیش نظر انہیں اپنے حبالۂ عقد میں بھی لیا۔ جواز روئے قرآنِ کریم ان کا اچھی حالت کی طرف لوٹنا تھا۔

بنیادی طور پر یہ آیت جس مرکزی مضمون کے گرد گھوم رہی ہے۔ وہ تعدد ازدواج کے سلسلے کا وہ قانونی بیان ہے، جس میں آنحضرتؐ کو امت سے ممتاز کیا گیا تھا، کیوں کہ تعدد ازدواج کا عمومی قانون، چار کے عدد میں منحصر تھا اور آپ کے نبوی مشن کی تکمیل کے لیے آپ کو اس قانون سے مستثنیٰ کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ آیت میں آپ کو کچھ اضافی پابندی کے ساتھ کچھ خصوصی ذمہ داری دینے کا اعلان کیا گیا۔ اضافی پابندی یہ کہ آپ اپنی رشتہ دار خواتین سے نکاح اس صورت میں کر سکتے ہیں، جب وہ ہجرت کے عمل میں آپ کے ساتھ شریک ہوئی ہوں۔ بصورت دیگر نہیں کر سکتے اور ذمہ داری یہ کہ اگر کوئی عورت اپنے وجود کا اختیار کلی آپ کے ہاتھ میں دے دے تو آپ اپنی مرضی سے اس کا نکاح جہاں چاہیں اور جس سے چاہیں کرا سکتے ہیں۔ یہ عام مومنوں کے مقابلے پر آپ کا وہ اختیار خصوصی تھا۔ جس میں کوئی آپ کا شریک نہیں تھا۔ پھر آیت

کے آخری حصے میں فرمایا گیا:

قد علمنا مافرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم لکیلا یکون علیک حرج ۔

اس آیت میں مسلمانوں کے عام قانون ازدواج کی طرف اشارہ ہے، جس میں حرات کے ساتھ باندی عورتوں کے نکاح بھی شامل ہیں۔ "ماملکت ایمانھم" سے باندیوں سے کیے جانے والے وہی معاہدات نکاح مراد ہیں، جن کی تحدید فقط چار کے عدد تک محدود کردی گئی اور معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اسی قانون سے آنحضرتؐ کا استثناء کیا گیا ہے، تاکہ دینی معاملات میں آپ پر کوئی تنگی نہ رہے۔ کیوں کہ آپ کے نکاحوں کا تعلق اصلاً ضروریات دین سے تھا۔ جس کی متعدد حکمتیں کبھی فوراً اور کبھی بعد میں ظاہر ہونا شروع ہوئیں۔

ڈاکٹر محمد طاہر القادری نے اپنے ترجمے میں اسی استثناء کو اس طرح بیان کیا ہے۔

"......واقعی ہمیں معلوم ہے، جو کچھ ہم نے ان (مسلمانوں) پر ان کی بیویوں اور ان کی مملوکہ باندیوں کے بارے میں فرض کیا ہے۔ (مگر آپ کے حق میں تعددِ ازواج کی حلت کا خصوصی حکم اس لیے ہے) تاکہ آپ پر (اُمت میں تعلیم و تربیت نسواں کے وسیع انتظام میں) کوئی تنگی نہ رہے اور اللہ بڑا بخشنے والا بڑا رحم فرمانے والا ہے"۔ (۶۳)

بالعموم ہمارے ترجموں اور تفسیروں میں "واتیت اجورھن" والے فقرہ کو، ازواج کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور بطریق فے حاصل ہونے والی خواتین کا اس سے استثنٰی کیا گیا ہے۔ جیسا کہ امین احسن اصلاحیؒ نے لکھا ہے:

"ان الفاظ نے آپ کی ان ازواج مطہرات کو ان سے فی الجملہ ممتاز کردیا۔ اس لیے کہ مملوکات کے معاملے میں مہر کا سوال نہیں پیدا ہوتا"۔ (۶۴)

ہمارے نزدیک آنحضرت ﷺ پر بھی عام مسلمانوں کی طرح مملوکات کا جنسی استعمال حرام تھا۔ آپ بغیر نکاح اور بغیر مہر کے کسی باندی سے ازدواجی تعلق قائم نہیں کرسکتے تھے۔ یہ قرآن کریم کا نہایت عمدہ اور اعلیٰ اخلاقی قانون تھا، جسے توڑنا نہ صرف قرآن کریم کے خلاف

ہوتا، بلکہ دوسرے مسلمانوں کے لیے بھی اخلاقی بے راہ روی کا باعث بنتا۔ دوسرے یہ کہ مہر، مستقل بنیادوں پر نہ صرف آزاد عورتوں کے حقوق سے تعلق رکھنے والا فریضہ ہے، بلکہ باندیوں کے حقوق نکاح میں بھی اسے وہی خصوصیت دی گئی ہے۔ سورۃ النساء کی آیت ۲۵ میں باندیوں کو مہر دینے کا قرآنی حکم پہلے سے موجود ہے اور خود مذکورہ بالا آیت میں بھی آنحضرتؐ کے مہر دینے کا ذکر فرمایا گیا ہے۔ اور اس میں حرہ اور مملوکہ کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

نیز حضرت جویریہؓ اور حضرت صفیہؓ سے جو علی الترتیب غزوہ بنو المصطلق اور غزوۂ خیبر کے موقع پر آنحضرتؐ کے پاس آئیں۔ بایں حال کہ وہ اسیران جنگ تھیں۔ تو آپ نے انہیں لونڈی بنا کر نہیں رکھا، بلکہ آزاد کر دیا۔ پھر ان کی آزاد مرضی سے ان کے ساتھ تزوج بھی فرمایا۔ اور اسی طرح قرآن کریم کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے آپؐ نے نہایت عمدہ اور اعلیٰ اخلاقی معیار قائم کر کے دکھایا۔ مولانا عبدالکریم اثری نے لکھا ہے کہ:

> ''......آپ نے اس طرح کی آئی ہوئی عورتوں سے جب بھی نکاح کیا تو ان کے آزاد کرنے کے بعد آپ نے نکاح کیا ان کو حق مہر ادا کیا۔ ان کا ولیمہ بھی کیا''۔(۶۵)

سیّد مودودیؒ نے لکھا ہے:

> ''وہ عورتیں جو اللہ کی عطا کردہ لونڈیوں میں سے آپ کی ملکیت میں آئیں، اس اجازت کے مطابق حضور نے غزوۂ بنی قریظہ کے سبایا میں سے حضرت ریحانہ، غزوۂ بنی المصطلق کے سبایا میں سے حضرت جویریہ غزوۂ خیبر کے سبایا میں سے حضرت صفیہ اور مقوقس مصر کی بھیجی ہوئی حضرت ماریہ قبطیہؓ کو اپنے لیے مخصوص فرمایا۔ ان میں سے مقدم الذکر تین کو آپ نے آزاد کر کے ان سے نکاح کیا تھا۔ لیکن حضرت ماریہؓ سے بر بنائے ملک یمین تمتع فرمایا، ان کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ان کو آزاد کر کے ان سے نکاح کیا ہو''۔(۶۶)

سیّد مودودیؒ نے حضرت ماریہؓ کو ملک یمین ظاہر کر کے، ان سے آنحضرتؐ کا بغیر نکاح کے تمتع کرنا لکھا ہے۔ حالاں کہ سوچنے کی بات ہے، حضرت ریحانہؓ، حضرت جویریہؓ اور حضرت صفیہؓ

سے رسول اللہؐ نے تو بغیر نکاح کے تمتع پسند نہ فرمایا۔ پھر یہ امتیازی سلوک حضرت ماریہ کے ساتھ کیوں اختیار فرمایا؟ آنحضرتؐ حضرت ماریہ کو آزاد کر کے ان سے نکاح نہ فرما سکتے تھے؟ آخر ان سے نکاح کرنے میں کیا عذر مانع تھا؟ یہ سوال محض اس لیے اُٹھایا گیا ہے کہ میں یہ باور کرا سکوں کہ یہ سوال محض سوال نہیں ہے، بلکہ برنگ سوال، نکاح ماریہ کے منکرین کو جواب ہے۔ کیا اتنی بات بھی قابل فہم نہیں ہوسکتی کہ آپ ماریہؓ کو باندی بنا کر نہیں رکھ سکتے تھے۔ کیوں کہ آپ شرفِ انسانیت کو بحال کرنے آئے تھے۔ اعلیٰ اور عمدہ اخلاق قائم کرنے آئے تھے، لوگوں کو غلامی سے آزاد کرانے آئے تھے۔ دوسروں کو باندیوں سے نکاح کا حکم پہنچانے والے خود اس کے عامل نہ ہوں تو کیا یہ جائے تعجب نہیں؟ اس لیے ہم حضرت ماریہؓ کو آنحضرتؐ کی زوجہ محترمہ سمجھتے ہیں۔ ملک یمین نہیں اور محترم سید صاحب نے ان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، وہ عام روایات کے تحت ہے اور روایات کو از روئے درایت پرکھنے کی ضرورت ہمیشہ سے ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔

حضرت ماریہؓ کے باندی ہونے کا انکار ڈاکٹر محمد طاہر القادری کو بھی ہے۔ ان کا موقف ملاحظہ کیجیے:

> ''بعض اہلِ سیر نے لکھا ہے کہ آپ لونڈی تھیں اور حضور کی خدمت میں بھی آپ لونڈی کی حیثیت سے ہی رہیں، یہ موقف محل نظر اور چند وجوہات کی بنا پر قابل قبول نہیں''۔

اول: جیسا کہ طبری نے بیان کیا ہے کہ جب دونوں بہنوں (یعنی ماریہ اور سیرین) کو اسلام کی دعوت دی گئی تو انہوں نے اسلام قبول کرلیا۔ اس بات سے ثابت ہوا کہ مصر میں اگر ان کی حیثیت لونڈیوں کی ہو، تب بھی اسلام قبول کر لینے کے بعد حضرت ماریہؓ حضور کی زوجیت میں بحیثیت مسلمان آئیں، لونڈی کی حیثیت سے زندگی بسر نہ کی اور آپ نے نکاح بھی اسی لیے کیا ہوگا کہ وہ مسلمان ہو چکی تھیں۔

دوم: دوسری وجہ یہ ہے کہ شاہ مصر نے آقائے دو جہاں کو جوابی خط لکھا تھا۔ اس میں ان دونوں بہنوں کے لیے لفظ ''جاریتین'' استعمال کیا گیا ہے۔ عربی زبان میں لفظ جاریہ لڑکی اور لونڈی دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ اس لیے اس کا مطلب لونڈی کی بجائے لڑکی لینا زیادہ

قرین قیاس ہے۔(۶۷)

ایک دوسرے مقام پر ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے:

''یہ بات مصدقہ ہے کہ آپؐ نے کسی عورت سے بطور لونڈی تمتع نہیں کیا۔لہٰذا اس سلسلے میں روایات قابل اعتناء نہیں ہیں۔ان بے سند روایات کا سہارا لے کر بعض غیر مسلم مصنّفین نے ہرزہ سرائی کی ہے......''۔(۶۸)

المختصر آیت مذکورہ بالا میں آنحضرتؐ کی ازواج مطہرات کا ذکر ہے۔جس میں فرمایا گیا ہے کہ ہم نے تمہاری (تمام) بیویاں اور منکوحہ کنیزیں تمہارے لیے حلال کر دیں، درآں حالیکہ تم ان کے مہر ادا کر چکے ہو۔مگر بات یہ ہے کہ یہ تو پہلے سے حلال تھیں۔پھر یہاں ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ ہمارے نزدیک اس کی اصل وجہ وہ حکم ہے، جو سورۂ النساء کی آیت ۴ میں گزرا اور جس کی رو سے تعداد ازدواج کو چار تک محدود کیا گیا۔چنانچہ آیت مذکورہ بالا کے آخری حصے میں یہ جو آیا ہے۔

قد علمنا مافرضنا علیھم فی ازواجھم ...... وہ اصل میں اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔مطلب یہ کہ آنحضرتؐ کو چار کی تحدید سے مستثنیٰ کیا گیا تھا اور اسی قانون کی رو سے آپ کی ازواج متعدد ہوئیں۔اگر یہ استثنیٰ نہ ہوتا تو آپ بھی چار سے زیادہ منکوحات کے حامل نہ ہوتے۔

آٹھویں دلیل:

لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ مِنْۢ بَعْدُ وَلَآ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَکَتْ یَمِیْنُکَ ۔(۶۹)

اس کے بعد ان ازواج کے سوا دوسری حرہ عورتیں آپ کے لیے حلال نہیں (کہ آپ ان سے نکاح کریں) اور نہ ہی موجودہ بیویوں کو (طلاق دے کر) دوسری حرات سے تبدیل کرنا (آپ کے لیے جائز ہے) خواہ ان کا حسن آپ کو کتنا ہی پسند آئے۔البتہ اس اختیار نکاح سے وہ عورتیں خارج ہیں، جو کنیزوں اور باندیوں کی صورت میں آپ کے پاس

آئیں (یعنی آپ لونڈیوں سے نکاح کرسکتے ہیں)

اس آیت میں دو حکم دیے گئے ہیں۔ پہلا یہ کہ آپ مزید کوئی نکاح نہیں کرسکتے۔ دوسرا یہ کہ آپ اپنی موجودہ بیویوں کو دوسری نئی عورتوں سے بدل نہیں سکتے۔ مطلب یہ کہ موجودہ بیویوں میں کسی کو طلاق نہیں دے سکتے۔ واضح رہے کہ جس وقت یہ حکم اترا۔ اس وقت آپ کے پاس حضرت ماریہ قبطیہؓ کو ملا کر کل دس بیویاں تھیں۔

اب اس آیت کی تفسیر کی دو صورتیں ممکن ہیں۔ صورت اول میں **الا ماملکت ایمانکم** سے مراد وہی بیویاں ہوں، جنہیں بذریعۂ عہد آپ اپنے نکاح میں لیے ہوئے تھے۔ کیوں کہ اوپر یہ الفاظ آئے ہیں۔ "**لا یحل لک النساء من بعد**" یعنی اس کے بعد آپ کے لیے مزید عورتیں حلال نہیں۔ اس صورت کا نمائندہ 'مفہوم' غلام احمد پرویز کے ہاں ملتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "اس کے بعد، تمہارے لیے کسی نئی عورت سے شادی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ نہ ہی یہ کہ ان بیویوں میں سے کسی کو طلاق دے کر اس کی جگہ کسی اور عورت سے نکاح کرلے، خواہ اس کی خوبیاں تمہیں کتنی ہی اچھی کیوں نہ لگیں۔ اب تیری بیویاں وہی رہیں گی، جو تیری بیویاں بن چکیں۔ (یہ پابندی خاص تیرے لیے ہے۔ دوسرے مسلمانوں کے لیے نہیں) یاد رکھو! خدا کا قانون تمام امور کی نگہداشت کرتا ہے"۔ (۷۰)

پھر اس حکم کے بعد آپ کا کوئی نکاح بھی ثابت نہیں۔ نہ حرہ سے نہ باندی سے۔ پس اس حکم کا تعلق آیت **تخییر** سے بنتا ہے اور آیت کی رو سے آپ کی تمام منکوحات کا (خواہ وہ حرات میں سے ہوں یا باندیوں میں سے) ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آپ کا ازواج ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (یعنی دنیا و آخرت دونوں میں) یہ خصوصیت اور شرف از روئے نص فقط آپ کی ازواج پاک کو حاصل ہوا ہے۔ یعنی یہ ازواج مطہرات جس طرح دنیا میں آپ کی ازواج ہیں۔ ویسی ہی آخرت میں بھی آپ کی ازواج ہوں گی۔

اور صورت دوم میں **الا ماملکت ایمانکم** سے مراد وہ باندیاں ہوں گی، جنہیں

آپ بذریعۂ نکاح اپنے عقد میں لائیں۔ یہاں شاید اسی کا استثنیٰ کیا گیا ہے۔ **الا ماملکت ایمانکم** میں ان ہی مملوکہ عورتوں سے نکاح کی گنجائش رکھی گئی ہوگی۔ واضح رہے کہ یہ استثنیٰ نکاح کرنے میں تھا نہ کہ تمتع کرنے میں، جیسا کہ اکثر لوگوں نے سمجھا ہے۔ مثلاً مولانا مودودیؒ رقمطراز ہیں۔ ''البتہ لونڈیوں کی تمہیں اجازت ہے'' اور حاشیہ میں لکھا ہے:

''یہ آیت اس بات کی صراحت کر رہی ہے کہ منکوحہ بیویوں کے علاوہ مملوکہ عورتوں سے بھی تمتع کی اجازت ہے''۔(۷۱)

حالاں کہ اس جگہ اس طرح کی کوئی چیز بیان نہیں کی گئی۔ بلکہ آیت میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ آپ اس کے بعد کسی آزاد عورت سے نکاح نہیں کر سکتے اور نہ کسی منکوحہ کو طلاق دے سکتے ہیں۔ مگر ہاں! باندیوں میں اگر ''مقام صالحیت'' پر فائز کوئی باندی میسر آئے۔ بشرط یہ کہ وہ بھی آپ کی زوجیت میں آنا پسند کرے تو اسے بطور بیوی کے قبول کیا جا سکتا ہے نہ کہ تمتع کے طور پر، کیونکہ استثنیٰ نکاح کرنے میں تھا نہ کہ تمتع کرنے میں۔

اس آیت کی تفسیر میں مولانا اصلاحیؒ نے لکھا ہے:

''......اور اس کی اجازت بھی آپ کو نہیں تھی کہ اپنی ازواج میں سے کسی کو الگ کر کے ان کی جگہ دوسری بیوی لائیں۔ اگر چہ وہ آپ کی نظروں میں کتنی ہی پسندیدہ ہوں۔ اس کے بعد صرف ملکِ یمین کی اجازت باقی رہ گئی، چنانچہ اسی اجازت کے تحت حضرت ماریہؓ آپ کے قبضے میں آئیں، جن کے بطن سے حضور کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی ولادت ہوئی''۔(۷۲)

اصلاحی صاحب کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی حضرت ماریہؓ کو آنحضرتؐ کی زوجہ نہیں مانتے، بلکہ باندی مانتے ہیں۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ وہ آنحضرتؐ کی زوجۂ مطہرہ ہی تھیں۔ آپ نے ان سے نکاح فرمایا۔ کیوں کہ باندیوں سے تعلق زن وشوئی بغیر نکاح کے قائم کرنا حرام کر دیا گیا تھا۔ اس لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ آنحضرتؐ خود کو قرآن کریم کے اس حکم عمومی سے مستثنیٰ کر لیں۔ یعنی امت تو باندیوں سے نکاح کرنے کی پابند ہو اور خود نبی، جنسی تعلق قائم کرنے میں آزاد ہو اور جب کہ اس امتیاز پر کوئی دلیل بھی نہ ہو۔ اس لیے ایسا ماننے میں ہمیں تامل ہے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ نے الوثائق السیاسیہ میں شاہ مصر کے اس خط کو رقم کیا ہے، جو اس نے رسول اللہؐ کے دعوت اسلام قبول کرنے والے خط کے جواب میں لکھا تھا:

جواب المقوقس الی النبی ﷺ	محمد بن عبداللہ کے نام مقوقس رئیس قبط کی طرف
لمحمد بن عبد اللّٰہ من المقوقس	سے سلام کے بعد تحریر ہے کہ میں نے آپ کا خط
سلام، اما بعد فقد قرات کتابک،	پڑھا اس کے مفاہیم اور مطالب کو سمجھا اور جس چیز
فھمت ما ذکرت وما تدعوا الیه	کی جانب دعوت دی گئی ہے اسے بھی سمجھا۔ اس
وقد علمت ان نبیا قد بقی وقد	سے قبل میں اتنا ضرور جانتا تھا کہ ایک پیغمبر کا ظہور
کنت اظن انه یخرج بالشام وقد	ہونے والا ہے۔ لیکن میرا خیال تھا کہ وہ ملک شام
اکرمت رسلک وبعثت الیک	میں مبعوث ہوں گے۔ میں نے آپ کے سفیر کی
بجاریتین لھا مکان فی القبط عظیم	تکریم کی اور میں دولڑکیاں بھیج رہا ہوں جو قبطیوں
و بکسوۃ ، وا ھدیت الیک بغله	(قوم مصر) میں بہت معزز ہیں۔ آپ کے لیے
لترکبھا والسلام ۔(۷۳)	کچھ کپڑے اور سواری کے لیے ایک خچر بھی بھیج رہا
	ہوں۔ آپ پر سلامتی ہو۔(۷۴)

اس خط میں ان دونوں بہنوں کے لیے جاریتین کا لفظ اختیار کیا گیا ہے۔ عربی زبان میں لفظ جاریہ، لڑکی اور لونڈی دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک معنی کو متعین کرنے میں سیاق وسباق یا موقع ومحل کو دیکھا جاتا ہے۔ سیاق عبارت کے پیش نظر یہاں لفظ جاریہ نوجوان لڑکی کے معنی میں لگتا ہے۔ کیوں کہ اسی خط میں ذرا آگے چل کر آیا ہے کہ یہ دونوں لڑکیاں قبطیوں میں معزز ہیں۔ خط کے الفاظ یہ ہیں۔ **لھا مکان من القبط عظیم۔** قبطیوں میں وہ اعلیٰ حیثیت کی مالک ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس طرح کے الفاظ لونڈیوں کے لیے استعمال کرنا کسی بادشاہ کے شایانِ شان نہیں لگتا۔ اور بالفرض اگر وہ لونڈی بھی ہوں تب بھی قیاس یہی کہتا ہے کہ آپؐ نے انہیں حکم قرآنی کے پیش نظر، آزاد کر کے ہی اپنے حبالۂ عقد میں لیا ہوگا۔ اس لیے ان پر باندی کا اطلاق کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے مولانا اشرف علی تھانویؒ کے حوالہ سے آنحضرتؐ کا اپنی بیویوں کو طلاق دے کر دوسری شادی کرنے کو ناجائز بتایا ہے۔ البتہ بلا قصد تبدل کسی کو طلاق دینا جائز بتایا ہے۔ تھانوی صاحبؒ کے الفاظ یہ ہیں:

> ''اس طرح سے ان میں کسی کو طلاق دے دیں اور بجائے ان کے دوسری کرلیں اور یوں بدون ان کے طلاق دیے ہوئے اگر کسی سے نکاح کرلیں تو اس کی ممانعت نہیں۔ اسی طرح اگر بلا قصد تبدل کسی کو طلاق دیں تو اس کی بھی ممانعت ثابت نہیں، بلکہ تبدل اس مجموعہ کی ممانعت پر دال ہے۔ پس یہ تبدل ممنوع ہے''۔(۷۵)

محترم تھانوی صاحبؒ کے اس نکتہ پر بڑے ادب سے گزارش ہے کہ آیت تخییر کے بعد حضور اکرمؐ اپنی کسی بیوی کو طلاق نہیں دے سکتے تھے، کیوں کہ آپ کی ازواج پاک نے آپ کو دنیا پر ترجیح دی تھی۔ جس کے صلہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ کی ازواج کو دارِ آخرت تک آپ کی ازواج بنادیا تھا اور یوں حضور اکرمؐ کا حق طلاق، ان پر سے ساقط ہوگیا تھا۔(۷۶)

اسی طرح حضورؐ اس امر کے بھی پابند تھے کہ کسی آزاد عورت سے کوئی عقد نکاح نہ فرمائیں۔ کیوں کہ قرآن کریم نے آپ کو ایسا کرنے سے روک دیا تھا۔ اور اس روک کا ذکر آیت کریمہ کے ابتدائی الفاظ سے بخوبی واضح ہے۔

لا یحل لک النساء من بعد ۔ ان کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لیے حلال نہیں ہیں۔

یعنی جس طرح اس میں کسی نئے نکاح کی روک کا حکم ہے۔ اسی طرح ''**ولا ان تبدل بھن من ازواج**'' ۔ میں واؤ عاطفہ کے بعد موجودہ بیویوں کا تبدل بھی (بذریعۂ طلاق) ممنوع ہوگیا تھا۔

ہمارے نقد کی تائید سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی زیر نظر تحریر سے بھی ہوتی ہے:

> ''جب آپ کی ازواج مطہرات اس بات کے لیے راضی ہوگئی ہیں کہ تنگی وترشی میں آپ کا ساتھ دیں اور آخرت کے لیے دنیا کو تج دیا ہے اور اس پر خوش ہیں کہ آپ جو برتاؤ بھی ان کے ساتھ چاہیں کریں تو اب آپ کے لیے

یہ حلال نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کو طلاق دے کر اس کی جگہ کوئی اور بیوی لے آئیں''۔(۷۷)

بالعموم ہمارے سیرت نگاروں نے آیتِ مذکورہ بالا سے لونڈیوں کا استثنٰی آپؐ کے حق میں تمتع کے لیے تسلیم کیا ہے۔ ہمارے نزدیک صحیح ترجمہ وہ ہے، جس میں کنیزوں کے استثنٰی کو نکاح کے لیے مانا گیا ہے۔ کیوں کہ یہی تصور قرآن کریم کے دیگر مقامات کے مطابق ہے۔

اس سلسلۂ بیان میں مولانا عبدالکریم اثری کا ترجمہ ملاحظہ کیجیے:

''(اے پیغمبر اسلام!) ان کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لیے جائز نہیں اور نہ ہی یہ (جائز ہے) کہ آپ ان کی جگہ دوسری بیویوں کو لیں۔ ہاں! وہ جو آپ کی ملک یمین ہوں (ان سے نکاح کی اجازت ہے)''۔(۷۸)

بلاشبہ یہ ایک معیاری ترجمہ ہے۔ اسی طرح علامہ محمد اسد نے اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے اسی مفہوم کو بیان کیا، جسے ہم نے اور مولانا اثری نے اپنے ترجمے میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ یہ دونوں تراجم صورت دوم کے ذیل میں آتے ہیں۔ اب آپ علامہ اسدؒ کا نوٹ ملاحظہ کیجیے۔

"In my opinion, the expression mamalakat yaminuka (lit., "What thy right hand possess" or has come to possess") has here the same meaning as in 4 : 24 namely, whose whom thou hast come to possess through wedlock" (See sura 4 note 26); Thus the above verse is to be undrstood as limiting the prophet's merrages to thosealready contracted. (79)

خلاصۂ مضمون بہ صورت نکات

۱۔ **ماملکت ایمانکم** کے الفاظ ضمائر کی ادنیٰ تبدیلی کے ساتھ پورے قرآن کریم میں پندرہ مقامات پر آئے ہیں۔ ۲۔ بعض مقامات پر یہ الفاظ صرف غلاموں کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ جیسے النور۔۳۱۔۵۵۔ ۳۔ مگر اکثر و بیشتر یہ الفاظ صرف باندیوں کے لیے یا فقط معاہدۂ نکاح میں لانے کے لیے مفہوم و مخصوص ہوئے ہیں۔ ۴۔ باندیوں کے نکاح کرنے کی پہلی دلیل (النساء۔۳) میں موجود

ہے۔۵۔ باندیوں کے نصف حقوق کا مسئلہ قرآن کریم میں بیان نہیں ہوا۔البتہ ایک مقام پر منکوحہ باندیوں کی بدکاری کی سزا ضرور اس طرح بیان ہوئی ہے کہ انہیں آزاد منکوحہ عورت کی سزا کی نصف سزا دی جائے۔(النساء۔۲۵) اور پھر حقوق کا مسئلہ بھی شاید وہیں سے مستنبط ہوگیا۔۶۔جنگی قیدیوں کو (خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں) غلام اور کنیز بنانا اسلام میں ناجائز ہے۔(محمد۔۴) ۷۔قیدی عورتوں کو ملک یمین سمجھنا اور بر بنائے ملکیت ان سے جنسی تمتع کرنا، قرآن کے خلاف ہے۔۸۔ باندیوں کو مال سمجھنا، توہین انسانیت کے مترادف ہے غلام اور باندیاں بھی انسان ہیں۔(النساء۔۲۵) ۹۔ باندیوں سے بغیر نکاح مباشرت ومقاربت عہد جاہلی کی یادگار ہے۔اسلام نے اس سے روکا ہے۔۱۰۔چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح حرام ہے۔خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں۔یعنی لاتعداد باندیاں رکھنے کا تصور خلاف قرآن ہے۔۱۱۔باندیوں سے نکاح کرنے کی دوسری دلیل النساء۔۲۴ میں موجود ہے۔۱۲۔مـا ملکت ایمانکم ماضی کا صیغہ ہے۔جن مترجمین نے اس کا ترجمہ مستقبل کے صیغے سے کیا ہے۔وہ صحیح نہیں ہے۔۱۳۔ باندیوں سے نکاح کرنے کی تیسری دلیل النساء۔۲۵ میں موجود ہے۔۱۴۔اگر نکاح کے بغیر جنسی مقاربت جائز ہوتی تو حکم نکاح کیوں ہوتا؟ ۱۵۔بر بنائے ملکیت، اگر باندی سے مالک کی صحبت جائز ہے تو مالکہ کی اپنے مملوک سے صحبت ناجائز کیوں؟ ۱۶۔نکاح کے بغیر کسی بھی حرہ یا باندی سے تعلق زن وشو قائم کرنا باعث ملامت فعل ہے۔۱۷۔ باندیوں سے نکاح کی چوتھی دلیل (المومنون ۶، ۷ المعارج۔۲۹، ۳۰) میں بھی موجود ہے۔مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۂ مومنون کی آیت ۶، ۷ کا ترجمہ بہت واضح انداز میں کیا ہے۔اس ترجمہ کی صدائے بازگشت علامہ محمد اسد، غلام احمد پرویز اور مولانا عبدالکریم اثری کے ہاں بھی موجود ہے۔۱۸۔باندیوں سے نکاح کرنے کی پانچویں دلیل النور۳۲ میں موجود ہے۔۱۹۔باندیوں سے نکاح کرنے کی چھٹی دلیل النور۔۳۳ میں بھی موجود ہے۔۲۰۔ان اردن تحصنا کا جامع ترجمہ ڈاکٹر محمد طاہر القادری اور غلام احمد پرویز کے ہاں ملتا ہے۔۲۱۔باندیوں سے نکاح کی ساتویں دلیل الاحزاب۔۵۰ میں موجود ہے۔۲۲۔آنحضرتؐ پر بھی عام مسلمانوں کی طرح مملوکات کا جنسی استعمال حرام تھا۔۲۳۔حضرت ماریہ قبطیہؓ، آنحضرتؐ کی زوجۂ محترمہ تھیں۔مملوکہ نہیں تھیں۔(بحوالہ سیرۃ الرسول، جلد ششم از ڈاکٹر محمد طاہر القادری۔الوثائق السیاسیہ از ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ)۔ ۲۴۔باندیوں سے نکاح کی آٹھویں دلیل الاحزاب۔۵۲ میں موجود ہے۔

حواشی وحوالہ جات

(۴۲)المومنون/ ۶،۷: المعارج/ ۲۹،۳۰۔(۴۳) ترجمان القرآن، ج: دوم،ص:۵۵۹، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لمیٹڈ، ادبی مارکٹ، لاہور، سنہ اشاعت درج نہیں۔(۴۴)تفسیر عروۃ الوثقیٰ، ج: ششم،ترجمہ برسورۃ المومنون، ۶۔۷، ۱۹۹۷ء۔(۴۵)تفسیر عروۃ الوثقیٰ، ج:نہم،ترجمہ برسورہ المعارج، ۲۹۔۳۰،مکتبۃ الاثریہ، جناح اسٹریٹ گجرات، ۱۹۹۸ء۔(۴۶) ایضاً، ج: ششم،ص:۴۰۹۔(۴۷)مفہوم القرآن،طلوعِ اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ) سنہ اشاعت درج نہیں۔(۴۸)ایضاً۔(۴۹) The Message of the Quran, Translated & Explained. Page519 & 894, Daral. Andalus, Limited, 3 Library Ram, Gibraltar 1980۔(۵۰)ایضاً،ص:۵۱۹۔۵۲۰۔(۵۱)ایضاً،ص:۸۹۴۔(۵۲)النور/۳۲۔(۵۳) تدبر قرآن، ج: پنجم،ص: ۴۰۰،طبع دوم، ۱۹۸۶ء۔(۵۴) The Message of the Quran, Page.539 (۵۵)النور/۳۳۔(۵۶) عرفان القرآن از ڈاکٹر محمد طاہر القادری،۲۰۰۶ء۔(۵۷)مفہوم القرآن۔(۵۸)تفسیر بیان للناس، ج: چہارم و پنجم،ص:۳۵۱، دوست ایسوسی ایٹس، الکریم مارکیٹ اردو بازار، لاہور، ۱۹۹۹ء۔ (۵۹)The Message of the Quran, Page.540 Note No.48۔(۶۰)الاحزاب/۵۰۔

(۶۱) یستنکحہا۔باب استفعال سے ہے۔اس کا معنیٰ اُردو محاورہ میں نکاح کر دینا یا کروا دینا ہوتا ہے یا انتظام نکاح کرنا ہوتا ہے۔اس باب کا خاصہ قرآن کریم نے سورۃ البقرہ۲۳۳ میں واضح کر رکھا ہے۔"وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم" کا معنی ہے۔اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانا چاہو یعنی دودھ پلانے کا انتظام کرنا چاہو۔اسی طرح استنکاح کا معنی ہوگا۔اگر نبی اس عورت کا نکاح کروانا چاہے۔یا اس کے نکاح کا انتظام کرے۔(۶۲)الحشر/۶۔(۶۳) عرفان القرآن،۲۰۰۶ء۔(۶۴) تدبر قرآن، ج: ششم،ص:۲۵۴،طبع چہارم، ۱۹۸۷ء۔(۶۵)تفسیر عروۃ الوثقیٰ، ج:ہفتم،ص:۴۱۶ سنہ اشاعت درج نہیں۔(۶۶)تفہیم القرآن، ج چہارم،ص:۱۱۳۔۱۱۴، حاشیہ نمبر۸۸،مکتبہ تعمیر انسانیت،طبع ششم،۱۹۷۴ء۔(۶۷) سیرۃ الرسول، ج: ششم،ص: ۲۶۶،منہاج القرآن پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت ہشتم، ۲۰۰۵ء۔(۶۸) ایضاً،ص:۲۱۳۔(۶۹) الاحزاب/۵۲۔ (۷۰)مفہوم القرآن۔(۷۱)الاحزاب، حاشیہ نمبر۹۴،جلد چہارم۔(۷۲) تدبر قرآن، ج: ششم،ص:۲۵۸۔ (۷۳)الوثائق السیاسیہ،ص:۱۰۷، دارالاشاعت بیروت، ۱۹۶۹ء، بحوالہ سیرۃ الرسول، ج: ششم،ص:۲۶۴۔ (۷۴) سیرۃ الرسول، ج: ششم،ص: ۲۶۴۔(۷۵)تفسیر ماجدی، ج: دوم،ص:۸۵۳، تاج کمپنی لمیٹڈ، پاکستان، سنہ اشاعت درج نہیں۔(۷۶)الاحزاب/ ۲۸۔۲۹۔(۷۷)تفہیم القرآن، ج: چہارم،ص:۱۱۸، حاشیہ ۹۳۔ (۷۸)تفسیر عروۃ الوثقیٰ، ج ہفتم۔(۷۹) The Message of the Quran Page 649, Note 67۔

وفات نبویؐ پر بعض صحابہ کرامؓ کے مراثی، انساب الاشراف کے حوالے سے

کلیم صفات اصلاحی

آنحضورؐ کی وفات کا سب سے الم ناک اور سخت ترین واقعہ ربیع الاول ۱۱ھ/مئی ۶۳۲ء میں پیش آیا لیکن یہ رب العالمین کی مرضی اور اس کے نظام تکوینی کے فطری اصول کا مظہر بھی ہے، قرآن کریم نے آیت ''کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ'' میں اسی اصول کا اعلان کیا اور ایک جگہ آپؐ ہی کو مخاطب کر کے فرمایا اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَیِّتُوْنَ (زمر۳۹:۳۰) لیکن دنیاوی زندگی کی ایک اٹل حقیقت پر یقین کے باوجود آپؐ کی وفات کا صدمہ جس شدت کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے دل و دماغ کو ہوا، وہ بھی فطرت کے اصولوں کے عین مطابق ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کو اول وہلہ میں اس واقعہ کا یقین نہیں آیا اور اس خبر کو سن کر فرط غم سے ان کے ہوش جاتے رہے، ایسے واقعات سے سیرت کے صفحات خالی نہیں، اشعار جہاں مسرت اور حیرت کے اظہار کا ذریعہ ہیں وہیں کرب و حسرت کے جذبات، حقیقی بیان کا بھی وسیلہ ہیں، یہ بات مخفی نہیں کہ صحابہ کرامؓ میں بہت سے ایسے تھے جن کو مذاق شعری ودیعت ہوا تھا، زندگی کے تجربات و حوادث خواہ ان کا تعلق زندہ دلی سے ہو یا ویرانی دل سے ہو شعر کے ذریعہ یہ حضرات صحابہ کرامؓ بھی حدیث دل کی روایت کرنے میں توقف نہیں فرماتے تھے۔ صاحب ادب المفرد لکھتے ہیں:

لم یکن اصحاب رسول اللّٰہ	صحابہ کرام خشک مزاج اور مردہ دل نہ تھے وہ
صلی اللّٰہ علیہ وسلم متحزقین	باہم مجلسوں میں باہم شعر پڑھتے پڑھواتے تھے
ولا متماوتین وکانوا یتناشدون	سخن آرائی و سخن سنجی میں شریک نظر آتے تھے۔
الشعر فی مجالسھم ۔(۱)	

صاحب شعر الہند مولانا عبدالسلام ندوی نے آداب اللغۃ العربیۃ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کوئی صحابی ایسے نہ تھے، جنہوں نے کوئی نہ کوئی شعر کہا یا پڑھا نہ ہو(۲)، **ولم یبق من الصحابۃ من لم یقل او یتمثل بہ** ۔لیکن چونکہ شاعری صحابہ کرامؓ کے نزدیک چنداں لائق وقعت نہ تھی، اس لیے اس سے اسی حد تک تعلق رہا، تاہم جو کچھ ہے وہ تاریخ و سیر کی کتابوں میں محفوظ ہے۔

تیسری صدی ہجری کے مشہور و مستند مورخ و سیرت نگار علامہ احمد بن یحییٰ بن جابر بلاذری کی فتوح البلدان سے تاریخ اسلام کا ہر طالب واقف ہے، انساب پر ان کی گراں قدر اہم تصنیف انساب الاشراف ہے، یہ ۱۳ جلدوں میں ہے، اس کے بعض اجزاء شلوسنگر اور گوٹین نے بیت المقدس سے تحقیق اور تعلیق کے ساتھ ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ء میں اور ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کی پہلی جلد علمی لوازم کے ساتھ قاہرہ سے ۱۹۵۹ء میں شائع کی (۳)، ۱۹۹۶ء/۱۴۱۷ھ میں اس کا محقق ایڈیشن ڈاکٹر سہیل زکار اور ڈاکٹر ریاض زرکلی کی تحقیق و مراجعت کے ساتھ مکتب البحوث والدراسات کے زیر نگرانی دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت لبنان سے شائع ہوا۔ انساب کے متعلق معلوم ہے کہ یہ عربوں کی ایک جامع تاریخ ہے جس کی ترتیب ان کے نامور خاندانوں کے ذکر پر رکھی گئی ہے، بنو ہاشم کے ذکر میں سیرت نبویؐ کے بیشتر گوشے اور روایتیں ہیں جو دوسرے ابتدائی مورخین اور سیرت نگاروں نے اپنی سندوں کے ساتھ بیان کی ہیں لیکن بہت سی ایسی بھی ہیں جو دوسری کتب سیر میں نہیں ملتیں (۴)۔ مثلاً بلاذری نے جلد اول کے آخر میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ سے منسوب مراثی نبویؐ کے جو اشعار نقل کیے ہیں وہ تاریخ و سیر کی دوسری کتابوں جیسے طبقات ابن سعد، اصابہ، استیعاب یا ابن رشیق کی کتاب العمدہ میں مذکور نہیں، یہ بلاذری کی انفرادیت ہے گو انہوں نے ان اشعار کو بلاسند نقل کیا ہے تاہم ان اشعار پر کوئی تنقیدی تحریر نظر نہیں آتی اور نہ ہی اس کے محقق ایڈیشن میں ان کو غلط کہا گیا، اس لیے انہیں صحیح نہ ماننے کی بھی کسی توجیہ کی ضرورت نہیں۔

ابن سعد، بلاذری کے استاد ہیں، انہوں نے طبقات جزء ثانی قسم ثانی ''**ذکر من رثی النبیؐ**'' کے نام سے جو باب باندھا ہے، اس میں حضرت ابوبکرؓ، عبداللہ بن انیسؓ، حسان بن ثابتؓ، اروی بنت عبدالمطلب، عاتکہ بنت عبدالمطلب، حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب، ہند بنت اثاثہؓ اور ام ایمنؓ کے اشعار سنداً نقل کیے ہیں، بلاذری نے حضرت ابوبکرؓ کے جو اشعار نقل کیے ہیں وہ

ابن سعد کے نقل کردہ اشعار سے مختلف ہیں، اسی طرح حضرت حسانؓ کے اشعار ابن سعد کے یہاں بلاذری کے بالمقابل زیادہ ہیں اور طبقات میں حضرت اروی بنت عبدالمطلب کے جو اشعار ہیں بلاذری نے ان کو حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب سے منسوب کیا ہے۔(۵)

بلاذری نے حضرت ابوبکرؓ کے چھ، حضرت عمرؓ کے چار، حضرت علیؓ کے چھ، حضرت حسانؓ کے پندرہ اور حضرت صفیہ بنت عبدالمطلبؓ کے ۹ اشعار نقل کیے ہیں۔ اسلوب سے اندازہ ہوتا ہے کہ درمیان میں کچھ اشعار بلاذری کو نہیں مل سکے ہیں، جو ملے ان کو بلاکم وکاست کتاب کا حصہ بنالیا، بعد کے محققین نے بھی اس پہلو کو اپنی تحقیق میں شامل نہیں کیا۔ ڈاکٹر حمیداللہ صاحب مرحوم نے ان اشعار میں جو الفاظ نہیں پڑھے جاسکے تھے ان کے متعلق حاشیے میں کہیں "کذا فی اصل العبارۃ" لکھ دیا اور کہیں "خ" (یعنی جس مخطوطہ پر ان کے اس مطبوعہ نسخہ کی بنیاد ہے) کی علامت سے حاشیہ میں بتایا کہ مخطوطہ میں یہ لفظ اس طرح ہے، کہیں یہ حاشیہ لکھا کہ "لیس فی دیوانہ المطبوع" یا کسی مشکل لفظ کے معنی کی وضاحت حاشیہ میں کردی۔(ص۵۹۲-۵۹۴)

حضرت عمرؓ کے قصیدہ کے آخری شعر میں ایک جگہ "نتوجع" ہے، ڈاکٹر صاحب نے حاشیہ میں لکھا کہ مخطوطہ میں "یتوجع" تھا، حضرت علیؓ کے قصیدہ کے پانچویں شعر میں لفظ "ضاریا" ہے، ڈاکٹر صاحب نے لکھا کہ مخطوطہ میں "ضاربا" تھا اور حضرت حسانؓ کے پہلے شعر میں "مؤاقیھا" ہے، مخطوطہ میں یہ "مطاقیھا" ہے۔

نئے محقق ایڈیشن میں ڈاکٹر حمیداللہ صاحب کی تصحیح نتوجع اور ضاریا کو صحیح قرار دیا گیا ہے، البتہ مؤاقیھا کا املا "مآقیھا" اور حضرت عمرؓ کے قصیدہ کے دوسرے شعر کے آخری لفظ "التفجع" کی جگہ "المتفجع" اور حضرت صفیہؓ کے قصیدہ کے تیسرے شعر میں دوسرے لفظ "بکائک" کی جگہ "بکاک" لکھا گیا ہے اور ڈاکٹر صاحب کے تحریر کردہ نوٹ "کذا فی اصل العبارۃ" کو بھی حذف کردیا گیا ہے۔ یعنی ڈاکٹر صاحب کے مطبوعہ نسخہ کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے لیکن ان کی تحقیقات میں اضافہ نہیں ہوسکا۔

ابن رشیق قیروانی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ خلفائے راشدین میں کوئی ایسا نہیں جس نے کچھ نہ کچھ اشعار نہ کہے ہوں۔ فھولاء الخلفاء الاربعۃ رضوان اللّٰہ علیھم

اجمعین ما منهم الا من قال من الشعر ۔(۶)

حضرت ابوبکرؓ کا شعری ذوق اور ان کا مرثیہ: حضرت ابوبکرؓ کو فن شعر سے بہرہ وافر ملا تھا لیکن صدیق اکبرؓ کے مصنف مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے استیعاب کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

ان ابا بکر ما قال بیت شعر فی الاسلام حتی مات ۔(۷)

بلاشبہہ (حضرت) ابوبکرؓ نے قبول اسلام کے بعد اپنی وفات تک ایک شعر نہیں کہا۔

البتہ کبھی کبھی شعر پڑھنا ثابت ہے، ابن اسحاق اور ابن سعد وغیرہ جیسے سیرت نگاروں نے ان کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں، مسند احمد کی ایک روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت حسینؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلتے دیکھا تو رسول اللہؐ کی یاد تازہ ہوگئی اور انہیں گود میں اٹھا کر یہ شعر پڑھا:

بابی شبہ النبیؐ لیس شبیھًا بعلی (۸)

میرے باپ قربان، یہ نبیؐ کے مشابہ ہیں علیؓ کے مشابہ نہیں ہیں۔

ابن رشیق قیروانی نے ابن اسحاق کی روایت سے حضرت ابوبکرؓ کے ۱۵ اشعار نقل کیے ہیں، جن کے مضمون و اسلوب سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زمانہ اسلام میں کہے گئے (۹)۔ بلاذری نے جو مرثیہ نقل کیا ہے اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے وفات نبویؐ پر اپنے بے پناہ غم کو الفاظ میں منتقل کر کے سوز دروں کے اظہار سے تسکین قلب کی کوشش کی، اشعار مع ترجمہ درج ذیل ہیں:

۱ – فجعنا بالنبی و کان فینا امام کرامة و نعم الامام

آنحضورؐ کی وفات سے ہم کو شدید تکلیف ہے، آپؐ ہمارے درمیان شرافت و بزرگی کے امام تھے اور کیا ہی خوب امام تھے۔

۲ – و کان قوامنا و الرأس منا فنحن الیوم لیس لنا قوام

آپؐ ہمارے امیر اور سردار تھے (آپؐ کی وفات سے) ہم آج بے امیر کارواں کے ہوگئے۔

۳ – نموج و نشتکی ما قد لقینا و یشکو فقده البلد الحرام

جو کچھ ہم پر پڑی ہے، ہم اسی کے سبب مضطرب و شکوہ سنج ہیں، ہم ہی کیا بلد الحرام بھی آپؐ کے غم فراق سے فغاں ریز ہے۔

۴ – فلا تبعد فکل کریم قوم سید رکه ولو کره الحمام

لیکن یہ بات بعید نہیں کیوں کہ ہر شریف قوم کو موت آنی ہی ہے، خواہ قوم کو یہ بات کتنی ہی ناگوار ہو۔

۵ – فقد نا الوحی اذ ولیت عنا و ودعنا من اللہ الکلام

ہم سے آپؐ نے منھ کیا پھیرا کہ اللہ سے وحی وتکلم کا سلسلہ ہی منقطع ہوگیا۔

۶ – لقد اورثتنا میراث صدق علیک بہ التحیة والسلام (۱۰)

آپؐ نے (اپنے بعد) ہم کو صدق و دیانت کا وارث بنایا ہے، اس نعمت کے بدلے درود وسلام کا نذرانہ قبول ہو۔

حضرت عمرؓ کا شعری ذوق اوران کا مرثیہ: حضرت عمرؓ کا اعلیٰ شعری وادبی ذوق مسلم ہے، امرؤالقیس، زہیر اور نابغہ ذبیانی جیسے شعراء کا کلام ان کی زبان پر تھا اور اس کے محاسن ومثالب پر ناقدانہ نظر بھی تھی، اغانی، کتاب العمدہ اور کتاب البیان والتبیین وغیرہ میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں، جاحظ نے لکھا کہ:

کان عمر بن الخطاب اعلم الناس بالشعر (۱۱) حضرت عمرؓ اپنے عہد کے سب سے بڑے سخن شناس تھے۔

اچھے شعر کی وضاحت حضرت عمرؓ کے الفاظ میں یہ ہے:

فانہ یدل علی معالی الاخلاق ۔(۱۲) اچھے اشعار بلند اخلاق کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔

ابن رشیق نے حضرت عمرؓ کے آٹھ اشعار نقل کیے ہیں (۱۳)، آنحضورؐ کے فراق حسرت انگیز پر چار اشعار درج ذیل ہیں:

۱ – مازلت مذوضع الفراش لجثة وثوی، مریضاً خایفاً اتوقع

آپؐ کا جسد مبارک جب سے فرش اور خاک طیبہ سے ہم آغوش ہوا، اس وقت سے میں مریض ناتواں ہوگیا ہوں جو خوف کا شکار ہو۔

۲ – شفقاعلیہ ان یزول مکانہ عنا فیبقی بعدہ التفجع

اندیشہ تھا کہ آپؐ ہم سے جدا ہونے والے ہیں اور آپؐ کے بعد ہمارے لیے درد وکرب ہی رہ جائے گا۔

۳ – فلیبکہ اھل المدینة کلھم والمسلمون بکل ارض تجزع

مدینہ والوں کو رونا ہی ہے، ہر خطہ کے مسلمانوں ہی کے لیے یہ مقام جزع وفزع ہے۔

۴ – نفسی فداؤک من لنا فی امرنا ام من نشاورہ اذا نتوجع (۱۴)

میری جان آپؐ پر قربان، اب کون ہماری چارہ گری کرے گا، مشکلات میں ہم کس سے شکوہ ومشورہ کریں گے۔

حضرت علیؓ کا شعری مذاق اوران کا مرثیہ: حضرت علیؓ کے بلند ذوق شعری اور قدرت کلام کا ذکر احادیث اور تاریخ وسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ ان سے منسوب متعدد اشعار محدثین نے نقل کیے ہیں، مثلاً خیبر کے موقع کا یہ شعر صحیح مسلم اور طبری میں ہے۔

انا الذی سمتنی امی حیدره   کلیث غابات کریه المنظره(۱۵)

حاکم نے المستدرک میں حضرت فاطمہؓ کی وفات پر حضرت علیؓ کے دو شعر نقل کیے ہیں۔ (۱۶) رسول اکرمؐ کی رحلت کے موقع پر حضرت علیؓ کے جذبات اس طرح لفظوں میں ظاہر ہوئے:

۱- الا طرق الناعی بلیل فراعنی   وارقنی لما استقل منادیا

اے وحشت انگیز خبر دینے والے سن! تو نے میرے دروازے پر دستک دے کر ایسی خبر دی جس نے مجھے بے چین کر دیا۔

۲- فقلت له لما رأیت الذی اتی   لغیر رسول الله ان کنت نادیا

خبر لانے والے سے میں نے کہا، کاش تو نے رسول اللہ کے علاوہ کسی اور کی خبر دی ہوتی۔

۳- فو الله لا انساک احمد ما مشت   بی العیس او جاوزت فی الارض وادیا

اے رسول پاکؐ میں آپؐ کو بہ خدا کبھی بھول نہیں سکتا، خواہ میں سفر میں رہوں یا روئے زمین کی کوئی وادی میری راہگذر ہو۔

۴- وکنت متی اهبط من الارض تلعة   اریٰ اثرا منه جدیدا وعافیا

میں جب بھی مکہ کے کسی ٹیلہ پر اترتا ہوں تو آپؐ کے قدم ہی میرے لیے سرمایہ عافیت ہوتے ہیں۔

۵- جواد تشظی الخیل عنه کانما   یرین به لیثا علیهن ضاریا

(تیز رفتاری میں) آپؐ کی مثال ایسے صبا رفتار اشہب کی ہے جس کو دیکھ کر اس کے دوسرے ہم جنس منتشر ہو جاتے ہیں گویا وہ آپؐ میں ایسا شیر دیکھ رہے ہوں جو ان پر حملہ کرنے والا ہے۔

۶- لبیک رسول الله خیل کثیرة   تثیر غبارا کالضبابة عالیا(۱۷)

اے رسول اللہؐ حقیقت ہے کہ آپؐ نے ایسی جماعت چھوڑی ہے کہ جب وہ موج زن ہوتی ہے تو پس منظر میں بادلوں کے مانند گرد وغبار چھوڑ جاتی ہے۔

حضرت حسانؓ اوران کا مرثیہ: حضرت حسانؓ کا شمار مخضرمین شعراء میں ہوتا ہے، ان کو شعر گوئی میں سبقت وفضیلت حاصل ہے، وہ اپنی بامقصد اور پاکیزہ شاعری کی وجہ سے مختصر ترین شعرائے رسولؐ

میں نمایاں مقام کے حامل ہیں، بہ قول مولانا عبدالسلام ندویؒ ان کا اصلی شرف یہ ہے کہ ان کو خود رسول اللہؐ نے اپنا شاعر منتخب فرمایا (۱۸)۔ آنحضورؐ کی صحبت وسند تحسین وآفرین نے ان کے حوصلوں کو مہمیز کیا اوران کا شاعرانہ ذوق اسلامی تعلیمات وہدایات کے اثر سے مجلی ومصفی ہوگیا تھا، آپؐ کی نگہ جمال آفرین نے حضرت حسانؓ کے اشعار کو وہ مقام بلند عطا کردیا تھا جو شعری پاکیزگی کا نقطہ عروج ہے، وفات نبویؐ پر حضرت حسانؓ کے دیدۂ پرآب سے جو قطرے اشک بن کر ٹپکے، بلاذری نے ان کو چن کریوں پیش کیا:

۱- ما بال عینک لا تنام کانما کحلت مؤاقیها بکحل الارمد

تمہاری آنکھوں کو کیا ہوگیا ہے کہ ان سے نیند ہی غائب ہوگئی ایسا لگتا ہے کہ آنکھوں کی تیلیوں میں سرمہ کی کری سماگئی ہے۔

۲- جزعا علی المهدی اصبح ثاویا یا خیر من وطئی الحصی لا تبعد

اس ہدایت یافتہ (رسول اللہؐ) پر بلکنے کی وجہ سے نیند اڑ گئی ہے جو اب زمین کی آغوش میں ہے، اے وہ سب سے بہتر ذات جو کنکروں کے درمیان ہے ہم سے دور نہ ہوتی۔

۳- یاویح انصار النبی ورهطه بعد المغیب فی سواء المسجد (۱۹)

افسوس! اب نبیؐ کے انصار اور جماعت کا کیا ہوگا جب کہ آپؐ مسجد کے زیر سایہ چھپ گئے۔

۴- جنبی یقیک الترب لهفی لیتنی غیبت قبلک فی بقیع الغرقد (۲۰)

میرا پہلو آپؐ کو مٹی سے بچاتا، اے کاش کہ آپؐ سے پہلے بقیع الغرقد میں خود چلا گیا ہوتا۔

۵- أأقیم بعدک فی المدینة بینهم یاویح نفسی لیتنی لم اولد

کیا آپؐ کے بعد میں مدینہ میں رہ سکوں گا وائے حسرت، کاش کہ میں پیدا ہی نہیں ہوا ہوتا۔

۶- بابی و امی من شهدت وفاته فی یوم الاثنین النبی المهتدی

میرے ماں باپ اس نبی مہتدی پر قربان جن کے یوم وفات دوشنبہ کو میں حاضر تھا۔

۷- فظللت بعد وفاته متلددا یا لیتنی جرعت سم الاسود (۲۱)

آپؐ کی وفات سے میں ششدر وحیران رہ گیا کاش کہ میں نے ماراسود کا زہر پی لیا ہوتا۔

۸- واللہ اسمع ما بقیت (۲۲) بهالک الا بکیت علی النبی محمدؐ

بخدا میں زندگی بھر جب کسی مرنے والے کی خبر مرگ سنوں گا تو آنحضورؐ پر ہی گریہ کروں گا۔

۹- ضاقت بالانصار البلاد فاصبحوا سودا وجوههم کلون الاثمد

انصار کے لیے شہروں کی وسعت تنگ ہوگئی اور سرمہ کے رنگ کی طرح ان کے چہرے سیاہ ہوگئے۔

۱۰ – ولقد ولدنا وفینا قبرہ وفضول نعمتہ بنا لم نجحد (۲۳)

ہمارے درمیان آپؐ کی پیدائش ہوئی اور ہمارے یہاں آپؐ کی قبر ہے، آپؐ کے احسانوں کا ہم انکار نہیں کر سکتے۔

۱۱ – واللہ اھداہ لنا وھدیٰ بہ انصارہ فی کل ساعۃ مشھد (۲۴)

اللہ نے آپؐ کی شکل میں ہم کو سوغات دی اور آپؐ ہی کے ذریعہ آپؐ کے مددگاروں کو ہدایت حاصل ہوئی۔

۱۲ – صلی الالہ ومن یحف بعرشہ والطیبون علی المبارک احمد

اللہ تعالیٰ اور اس کے عرش کے جلو میں تمام نفوس مطہرہ کا درود وسلام ہو آپؐ کی ذات بابرکات پر۔

۱۳ – فرحت نصاری یثرب و یھودھا لما تواری الضریح الملحد (۲۵)

جب آپؐ خاک کے پردوں میں نہاں ہوئے تو یہ یثرب کے یہود و نصاری تھے جو اپنی خوشی ظاہر کر رہے تھے۔

اس کے بعد مزید دو شعر اور نقل کیا ہے:

۱ – یا لھف نفسی علیہ حین ضمنہ بطن الضریح علیؓ و ابن عباسؓ

افسوس جب حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے آپؐ کو قبر میں لٹایا، کیا کہوں کہ اس وقت میری کیا کیفیت تھی۔

۲ – مادت بی الارض حتی کدت ادخلھا بعد النبی رسول اللہ والآسی (۲۶)

کہ جیسے زمین مجھ کو لے کر گھوم گئی ہے اور آنحضورؐ کے بعد اب میں بھی زمین کے اندر داخل ہونے والا ہوں۔

حضرت صفیہؓ اور ان کا ذوق شعری: حضرت صفیہ بنت عبدالمطلبؓ آنحضرتؐ کی پھوپھی تھیں اور حضرت آمنہ کی رضاعی بہن ہونے کے سبب آپؐ کی خالہ بھی تھیں، ان کے شعری ذوق کے شاہد وہ اشعار ہیں جو تاریخ وسیر کی کتابوں میں موجود ہیں، غزوۂ احد میں حضرت حمزہؓ کی شہادت پر ان کے متعدد اشعار صاحب اصابہ نے نقل کیے ہیں۔ ایک شعر میں آنحضرتؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتی ہیں:

ان یوما اتی علیک لیوم کورت شمسہ و کان مضیاء (۲۷)

صاحب انساب الاشراف نے بھی رحلت نبویؐ پر ان کے مراثی نقل کیے ہیں۔

بلاذری نے جو اشعار حضرت صفیہؓ کے نام سے دیے ہیں ابن سعد نے ان کو آنحضرتؐ کی دوسری پھوپھی اروی بنت عبدالمطلب سے منسوب کیا ہے، ہمارے نزدیک بلاذری کا قول زیادہ صحیح نظر آتا ہے کیونکہ اروی بنت عبدالمطلب کا ایمان لانا مشکوک ہے، جیسا کہ اسد الغابہ میں

حضرت صفیہؓ کے تذکرہ میں آیا ہے کہ "والصحیح انہ لم یسلم غیرھا" (۲۸) یعنی حضرت صفیہؓ کے علاوہ آنحضورؐ کی پھوپھیوں میں کسی اور کو قبول اسلام کی سعادت نصیب نہیں ہوئی۔ حضرت صفیہؓ کے قبول اسلام اور غزوات میں شرکت سے تاریخ اسلام کا ہر شخص واقف ہے۔ بلاذری نے آپؐ کی وفات پر ان کے مندرجہ ذیل اشعار نقل کیے ہیں:

۱- یا عین جودی بدمع منک منحدر　　و لا تملی و بکی سید البشر

اے آنسو انڈیلنے والی آنکھ اپنے تمام آنسو انڈیل دے تنگ دل نہ ہو اور سید البشر پر روتی جا۔

۲- بکی رسول اللہ فقد ھدت مصیبتہ　　جمیع قومی واھل البدو و الحضر

تو اس رسول اللہ کے غم میں اشکبار ہو جن کے فراق کے درد سے پوری قوم خواہ وہ دیہات میں ہو یا شہر میں ہونڈھال ہے۔

۳- ولا تملی بکاءک الدھر معولۃ　　علیہ ما غرد القمری بالسحر (۲۹)

اے صفیہ تو اپنی اشکباری مت روک، اس لیے کہ تو ایسی شخصیت پر آنسو بہا رہی ہے جن پر زمانہ کو ناز ہے اور فاختہ نے تو ان پر روتے ہوئے صبح کی ہے۔

یہ اشعار بھی ہیں:

۴- الا یا رسول اللہ کنت رجائیا　　وکنت بنا برا ولم تک جافیا

اے رسول پاکؐ، آپؐ ہمارے مرکز ناہید تھے، ہمارے ساتھ آپؐ نیکی کرتے تھے، جفا خو نہیں تھے۔

۵- کان علی قلبی لذکر محمد　　وما خفت من بعد النبی المکاویا

میرے دل میں محمدؐ کی یاد اس طرح نقش ہے کہ اب آپؐ کے بعد کسی بڑے سے بڑے حادثے سے ڈر نہیں لگتا۔

۶- افاطم حیّی (۳۰) اللہ رب محمد　　علی جدث امسی بیثرب ثاویا

اللہ نے جب تک زندگی بخشی ہے میں مدینہ میں محمدؐ کی قبر پر رہوں گی۔

۷- فدی لرسول اللہ نفسی و خالتی　　وامی (۳۱) و عمی، قصرۃً و عیالیا (۳۲)

میری ماں، خالہ، چچا، میرے عیال اور خود میری جان آپؐ پر قربان۔

۸- فلو ان رب الناس ابقاک بیننا　　سعدنا ولکن امرہ (۳۳) کان ماضیا

اگر رب کائنات آپؐ کو ہمارے درمیان باقی رکھتا تو یہ ہمارے لیے خوش بختی تھی لیکن اس کا فیصلہ ہو کر رہتا ہے۔

۹- علیک من اللہ السلام تحیۃً　　وادخلت جنات من العدن راضیا

باغ عدن میں خوش خوش مسرور داخل ہونے والے پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے سلام کے ذریعہ خوش آمدید۔

خلاصہ: آنحضورؐ سے عقیدت و محبت جز وایمان ہے لیکن محبت الٰہی اور حب رسولؐ کے درمیان جو باریک فرق ہے اظہار عقیدت میں اس کو نگاہوں کے سامنے نہ رکھنا عقیدۂ توحید اور اسلام کی مذہبی روح کے منافی ہے، یہ بھی حقیقت ہے کہ شاعر اپنے اوپر طاری جذبات کے اظہار کے لیے جس قسم کے لفظوں کا سہارا لیتا ہے، وہی اس کے فکر و احساس کے حقیقی رخ اور منزل کا پتہ دیتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ بھی اپنی اسی انسانی فطرت پر پیدا ہوئے تھے، ان کے یہاں بھی جوش و جذبہ، حوصلہ و ہمت، شجاعت و بہادری، زبان و بیان پر قدرت اور شعر و ادب سے دلچسپی بدرجۂ اتم موجود تھی، مگر جوش کے ساتھ ہوش، حوصلہ و ہمت کے ساتھ ہوش کا شعور، شجاعت و جواں مردی کے ساتھ خود پر قابو پانے کی اہلیت اور سخن گوئی پر قدرت کے ساتھ اظہار جذبات میں متانت و سنجیدگی کا جو سلیقہ ان کی زندگی میں نظر آتا ہے وہ یقیناً رسول پاکؐ کے فیض صحبت کا نتیجہ ہے۔

مذکورہ بالا اشعار مراثی رسولؐ کے فنی اور شعری محاسن و اوصاف بیان کے محتاج نہیں، زبان کی فصاحت، مضمون کی صداقت، روانی، بے ساختگی غرض اثر آفریں کلام کے جس قدر اوصاف گنائے جاتے ہیں سب ان میں موجود ہیں، بعض نعت گو شعراء کے برعکس آنحضورؐ سے حد درجہ عقیدت کے باوجود کہیں غلو نہیں، اس کی وجہ الوہیت اور نبوت کے مقامات کا صحیح عرفان ہے اور اس کے لیے جماعت صحابہ کرامؓ کے گل سرسبد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے جذبات ایک بار پھر یاد کرنے کے لائق ہیں جو عین شدید ترین کرب و اضطراب کے عالم میں اس طرح ظاہر ہوئے جیسے بادسحر گاہی کا نم۔

''آپؐ کے چلے جانے سے ہم کو شدید تکلیف ہے، اس لیے کہ آپؐ ہمارے پیشوا تھے اور ہم آپؐ کے سایۂ شفقت سے محروم ہو گئے مگر فیصلۂ الٰہی کو کون ٹال سکتا ہے، آپؐ کے جانے سے ہمارا سب سے بڑا خسارہ یہ ہوا کہ وحی اور اللہ سے ہم کلامی کا سلسلہ منقطع ہو گیا، مگر کوئی بات نہیں آپؐ نے میراث میں ہمارے لیے جو صدق و صفا (یعنی قرآن و سنت) چھوڑی ہے، ہم اپنی آیندہ زندگیوں میں اسی شمع ہدایت سے روشنی حاصل کرتے رہیں گے۔ اللہ تعالیٰ اس کے بدلے آپؐ پر ہزار ہا درود و سلام کی بارش کر دے''۔

حوالہ جات

(۱) ادب المفرد، باب الکبر ص ۱۰۹، امام بخاری، مطبع معارف نظارت مصر ۱۳۰۹ھ/۔ (۲) اسوۂ صحابہ، ج ۲، ص

۳۶۶، معارف پریس، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ۔ (۳) تاریخ علوم اسلامیہ (تاریخ وثقافت)، ج ۲، مصنفہ فؤاد محمد سزگین، شیخ نذیر حسین ۱۰۱۔ ایچ وائی پرنٹر لاہور، نومبر ۱۹۹۷ء، ونقوش ''رسول نمبر'' ج ا، ش ۱۳۰، دسمبر ۱۹۸۲ء، ص ۱۵۷، ادارہ فروغ اردو لاہور۔ (۴) طبقات ابن سعد، جز ثانی، قسم ثانی ص ۹۱ تا ۹۸، مطبعہ بریل لیڈن ۱۳۳۰ھ۔ (۵) کتاب انساب الاشراف، ج ا، ص ۵۹۴، بلاذری، تحقیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ پیرس، دار المعارف للطباعۃ والنشر، ۱۹۵۹ء، مصر وطبقات ابن سعد حوالہ مذکور، ص ۹۳۔ (۶) کتاب العمدہ لابن رشیق، ج ا، ص ۱۵، مطبعۃ السعادہ، مصر طبع اول، ۱۹۰۷ء۔ (۷) صدیق اکبرؓ ص ۴۲۶، ندوۃ المصنّفین، اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔ (۸) مسند احمد ذکر مسند ابی بکرؓ، ج ا ص ۸، مطبعہ میمنیہ مصر، ۱۳۱۳ھ۔ (۹) کتاب العمدہ، جز اول ص ۱۳۔ (۱۰) حضرت ابوبکرؓ کے یہ اشعار ابن سعد کے نقل کردہ مراثی میں نہیں ہیں، ابن سعد نے اس کے برعکس دوسرے اشعار نقل کیے ہیں، دیکھیے طبقات ابن سعد ذکر من رثی النبیؐ حوالہ مذکور، ص ۹۰-۸۹، وانساب الاشراف، ص ۵۹۲ حوالہ مذکور۔ (۱۱) کتاب البیان والتبیین، ج ا، ص ۷۷ مطبعۃ العلمیہ ۱۳۱۱ھ، طبع اول۔ (۱۲) بحوالہ الفاروق حصہ دوم، ص ۲۰۴، طبع جدید، دار المصنّفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ۔ (۱۳) کتاب العمدہ، ج ا، ص ۱۴-۱۵۔ (۱۴) انساب الاشراف، ص ۵۹۲، ابن سعد نے حضرت عمرؓ کا کوئی شعر ہی اس باب کے تحت نقل نہیں کیا ہے۔ طبقات حوالہ مذکور۔ (۱۵) صحیح مسلم غزوۂ ذی قرد، ج ۲، ص ۱۰۲، مطبعۃ دار الکتب العربیہ الکبری، طبری ج ۳، ص ۱۵۸۰، لیکن دوسرا مصرع طبری میں اس طرح ہے ''اکیلکم بالسیف کیل السندرہ''، واقعات ۷ھ، مطبوعہ بریل لیڈن۔ (۱۶) بحوالہ خلفائے راشدینؓ، ص ۳۴۶، طبع جدید، دار المصنّفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ۔ (۱۷) انساب الاشراف ۵۹۲-۵۹۳۔ یہ اشعار بھی ابن سعد میں نہیں ہیں، حوالہ مذکور۔ (۱۸) اسوۂ صحابہ، ج ۲، ص ۳۶۸۔ (۱۹) ابن سعد میں ''المسجد'' کی جگہ ''الملحد'' ہے، ص ۹۱ وسیرت ابن ہشام، ج ۲، ص ۴۳۷ میں بھی ''الملحد'' ہے، مطبعہ محمد علی صبیح مصر۔ (۲۰) ابن سعد میں یہ مصرع اس طرح ہے، کنت المغیب فی الضریح الملحد ص ۹۱۔ (۲۱) ابن سعد میں ''جرعت'' کے بجائے ''صبحت'' ہے، ص ۹۱۔ (۲۲) ''ما بقیت'' کی جگہ ''ما حییت''، ص ۹۱۔ (۲۳) لم نجحد کی جگہ ''لم تجحد''، ص ۹۲۔ (۲۴) مشھد کی جگہ ''مسھد'' ص ۹۲ ہے۔ (۲۵) یہ شعر ابن سعد میں ''ذکر من رثی النبیؐ'' کے تحت درج نہیں ہے، ص ۹۱-۹۲۔ (۲۶) اخیر کے دونوں شعر بھی ابن سعد میں نہیں ہیں، حالانکہ ابن سعد نے حضرت حسانؓ کے کل ۱۳۸ اشعار نقل کیے ہیں، ص ۹۱-۹۲۔ (۲۷) الاصابہ فی تمییز الصحابہ، ج ۸، حرف صاد ذکر صفیہؓ ص ۱۲۸، مطبعہ شرفیہ مصر، ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء۔ (۲۸) اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، ج ۵، ص ۴۹۲، مطبعہ وہبیہ مصر، ۱۲۸۰ھ۔ (۲۹) یہ اشعار ابن سعد اور ابن ہشام میں نہیں ہیں۔ (۳۰) ابن سعد میں حی کی جگہ صلی، ص ۹۳۔ (۳۱) ''امی'' کی جگہ ''عمی''، ص ۹۳۔ (۳۲) وعیالیا کی جگہ ثم خالیا، ص ۹۳۔ (۳۳) امرہ کی جگہ ''امرنا''، ص ۹۳ ہے۔

اودھی زبان اور جائسی کی شاعری

ڈاکٹر فخر عالم اعظمی

جب کوئی زبان مذہب کی تبلیغ کا ذریعہ بن جاتی ہے تو اس کے ارتقاء کو پر لگ جاتے ہیں کیونکہ مذہب نہ صرف یہ کہ بندے کو خدا سے قریب کرتا ہے بلکہ انسان کو اس کے مقام و مرتبہ سے بھی آگہی عطا کرتا ہے۔ لہذا یہ ایک فطری امر ہے کہ مذہبی تبلیغ کا وسیلہ بننے والی زبان بہت جلد عوام کی ایک بڑی تعداد کو اپنا ہمنوا بنا لیتی ہے۔ اس کے برخلاف جو زبان عوامی تائید سے محروم رہ جاتی ہے اس کا دائرہ روز بروز سکڑتا جاتا ہے۔ سنسکرت اور اردو کو اس دعوے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ عوام سے رشتہ منقطع ہو جانے کے سبب سنسکرت جیسی متمول زبان محض کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی اس کے برخلاف اردو جیسی نوزائیدہ زبان عوامی تائید کے حصول کے سبب روز افزوں ترقی کرتی رہی یہاں تک کہ برصغیر کی سب سے بڑی زبان کا درجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اودھی زبان بھی تشکیل وارتقاء کے اس فطری عمل سے مستثنیٰ نہیں رہی۔ خوش قسمتی سے اسے متعدد عظیم المرتبت صوفی شعراء کی تربیت نصیب ہوئی۔ ان شعراء کی کہکشاں میں ملک محمد جائسی کی حیثیت ماہ کامل کی ہے جنہوں نے اودھی کے کاسۂ نطق پر الفاظ کی ارزانی بھی کی اور اس کے کیسۂ فکر کو گرانقدر مضامین سے مالا مال بھی کیا۔

جائس اودھ کے علاقہ میں واقع ہے۔ ارباب فضل و کمال اور صاحبان علم و دانش کی ضیاپاشیوں کے سبب ماضی میں سرزمین اودھ رشک آسماں تھی اور آج بھی شفق آشنا شام کے آئینے میں اس کا نصف النہار عکس بار ہے۔ اولیائے کرام کی روحانی تربیت نے جائسی کے دل حق جو کو آئینۂ حق نما بنادیا تھا۔ جائسی کو سید اشرف جہانگیر سے خاص عقیدت تھی جو چشتی سلسلہ کے کاشف

حیدرآباد۔

اسرار بزرگ تھے۔ جائسی ''پدماوت'' میں اپنے پیر کی مدح میں رطب اللسان ہیں۔

سید اشرف پیر پیارا تنھ موہی پَنت دینھ اجیارا
جاکے اَیس ہوے کندھارا تُرت بیگِ سو پاوے پارا

یعنی اشرف جہانگیر پیر و مرشد ہیں جنھوں نے میری تاریک راہ کو روشن کیا، جس کے ایسے عظیم ملاح ہوں اس کی کشتی بہت جلد کنارے سے آلگتی ہے۔ اور فی الواقع جائسی نے اپنے پیر کامل کی صفات حسنہ کو اپنے اندر اس حد تک جذب کرلیا کہ ان کا دل سراپا نور بن گیا۔ جائسی کے دل روشن کی دمک ان کے چہرے پر بھی محسوس کی جاسکتی تھی۔ بظاہر وہ بدصورت تھے اور ایک شدید بیماری میں اپنی بائیں آنکھ سے محروم ہوگئے تھے جس کا ذکر انہوں نے کئی موقعوں پر کیا ہے۔ ''پدماوت'' کے درج ذیل اشعار دیکھئے۔

ایک نین کَب محمد گنیں سوئیں بِموہا جھیں کب سُنیں
چاند جَیس جگ بِدھ اوتارا دینھ کلنک، کینھ اجیارا
جگ سوجھا ایکہے نیناہاں اُوا سُوک جَس نکھتَن ماہاں
جو لہِہ اَنبا ڈانب نہ ہوئی تو لہِہ سُگندھ بَسائے نہ کوئی
ایک نَین جَس درپن اَو تِنْھ نِرمَل بھاوَ
سب رُوپونتی پاؤں گہِہ مُکھ دیکھے کر چاوَ

یعنی شاعر محمد یک چشم ہے لیکن جس نے اس کے شعر سنے وہ فریفتہ ہوا۔ خدا نے (اس کو) چاند جیسا دنیا میں اتارا، داغ بھی دیا اور روشنی بھی بخشی۔ میں نے دنیا کو ایک ہی آنکھ سے دیکھا۔ وہ ایک آنکھ ایسی ہے جیسے ستاروں کے درمیان زہرہ۔ جب تک آم میں داغ نہیں لگتا تب تک اس میں خوشبو نہیں پیدا ہوتی۔ میری ایک آنکھ آئینے کی طرح روشن ہے اور میں خوش خُلق ہوں۔ اہل حسن میرے پاؤں پڑتے ہیں اور میرے دیدار کے آرزومند رہتے ہیں۔ جائسی ایک جگہ کہتے ہیں۔

محمد کب جو بِرہ بھا نا تن رَکت نہ مانس
جِی مُکھ دیکھا تئی ہنسا سُنِ تو آیو آنس

یعنی فراق زدہ شاعر محمد کے جسم میں نہ ہی خون ہے اور نہ گوشت جو اس کی شکل دیکھتا

ہے۔ وہ ہنس پڑتا ہے اور جو اس کا کلام سنتا ہے اس کے آنسو نکل آتے ہیں۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ جائسی کی شہرت سن کر شہنشاہ دہلی شیر شاہ ان سے ملنے کے لیے آیا اور ان کی شکل دیکھ کر ہنس پڑا لیکن جائسی نے نہایت شائستہ انداز میں پوچھا موہی کا ہنس کہ کو ہرا یعنی آپ مجھ پر ہنسے یا کمہار (خالق) پر۔ شیر شاہ یہ جواب سن کر بہت شرمندہ ہوا اور اس نے جائسی سے معافی مانگی۔

کہا جاتا ہے کہ جائسی نے پیش گوئی کی تھی کہ میری موت ایک شکاری کے ہاتھ سے ہوگی۔ یہ سن کر امیٹھی کے راجہ نے جو ان کا بڑا معتقد تھا اس جنگل میں جہاں جائسی رہتے تھے، شکار پر پابندی لگادی لیکن ایک مرتبہ اتفاقاً کوئی شکاری جنگل میں آنکلا۔ اس کی نظر ایک شیر پر پڑی اور اس نے حفظ ماتقدم کے طور پر نشانہ سادھ لیا۔ جب لوگ موقع واردات پر پہونچے تو دیکھا کہ وہاں شیر کے بجائے جائسی کی لاش پڑی تھی۔

عرفان ذات اور معرفت الٰہی تک جائسی کی رسائی محض وہبی اور وجدانی نہیں تھی۔ وہ ایک بڑے عالم تھے۔ انہوں نے قرآن کریم اور احادیث نبوی سے براہ راست اکتساب فیض کیا تھا۔ ان کے کلام میں ایسے اشعار بڑی تعداد میں موجود ہیں جو قرآنی آیات کے ترجمے یا اس سے استفادے پر مشتمل ہیں۔ چنانچہ وہ خدا کو قرآن کی روشنی میں پہچاننے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان کی ایک حمد کا مطلع ہے ؎

تہی بِدھی چینھو کرہو گیانوں
جِس پران مَنھ لکھا بکھانوں

یعنی خدا کو اس طرح جانو اور اس کی معرفت اس طرح حاصل کرو جس طرح قرآن میں اس کی تعریف و توصیف بیان کی گئی ہے۔ قرآن میں متعدد مقامات پر اللہ رب العزت کی حمد و ثنا مذکور ہے۔ ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَو أنَّ مَافِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أبْحُرٍ مَانَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ

زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ سب کے سب قلم بن جائیں اور سمندر (دوات بن جائے) جسے سات مزید سمندر روشنائی مہیا کریں تب بھی اللہ کی باتیں ختم نہ ہوں گی۔

اس مفہوم پر مشتمل دوہا کبیر داس نے جائسی سے تقریباً سو برس قبل کہا تھا جو ان کے گرو کے شان میں ہے۔

سب دھرتی کاگد کروں لیکھنی سب بنرائے
سات سمدر کی مَسی کروں گرو گن لکھا نہ جائے

کبیر کو چونکہ جو کچھ معرفت حاصل ہوئی تھی وہ پیر کے واسطے سے ہوئی تھی لہٰذا انہوں نے اس تعریف کا مستحق اپنے پیر کو قرار دیا۔ یوں بھی کبیر داس پیر کو خدا سے مقدم سمجھتے ہیں۔ ان کا مشہور دوہا ہے۔

گرو گووند دواُو کھڑے کاکے لاگوں پائے
بلہاری گرو آپنے گووند دیو بتائے

لیکن جائسی نے چونکہ قرآن و حدیث کا گہرا مطالعہ کیا تھا لہٰذا وہ حفظ مراتب کی نزاکتوں سے باخبر تھے۔ انہوں نے اپنے کلام میں علی الترتیب حمد، نعت، منقبت اور آخر میں مشائخ واولیاء کی مدح بیان کی ہے۔ چونکہ وہ جانتے تھے کہ مذکورہ مضمون کا استعمال خدا نے اپنی مدح وثناء کے لیے کیا ہے لہذا انہوں نے اس کو خدائے پاک کی حمد کے لیے ہی مختص کیا۔ جائسی کے درج ذیل اشعار کو مذکورہ آیت قرآنی کے منظوم ترجمہ وتفسیر سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

اَتی اَپار کرتا کے کَرناں بَرَن نہ کوئی پاوے بَرناں
اس کارساز کے ایسے لامحدود کام ہیں کہ اگر کوئی بیان کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا
سات سرگ جو کاگد کرئی دھرتی سات سمُد مَس بھرئی
اگر ساتوں آسمان کاغذ بنالیں زمین کے ساتوں سمندر کو روشنائی سے بھردیں
جانوت جگ ساکھا بَن ڈھاکھا جانوت کیس ردوں پنکھ پانکھا
جہاں تک دنیا میں شاخیں اور جنگل ہیں پرندوں کے جس قدر بال رُواں اور پر ہیں
جانوت کھیہہ ریہہ دنیائیں میگھ بوند اُو گگن ترائیں
دنیا میں جہاں تک خاک کے ذرے اور شورہ زار ہیں ابر باراں میں جتنے قطرے اور آسمان میں جتنے تارے ہیں
سب لکھن کے لکھ سنسارا لِکھ نہ جائے گت سمدر پارا
دنیا تحریر کا سارا سامان کرلے تو بھی اس کا بیان نہیں لکھ سکتا کیونکہ وہ بحر ناپیدا کنار ہے

اَیس کینھ سب گن پرگٹا اَیہو سمند مَہیں بوند نہ گھٹا

اس طرح اپنے ہنر کا اظہار سب لوگوں نے کیا لیکن اس کی مدح وثنا کے سمندر سے ایک بوند بھی کم نہ ہوئی

جائسی نعت گوئی میں بھی انفرادی اور امتیازی حیثیت کے حامل ہیں۔عقیدت کو فروغ دے کر نبی کو خدا سے ملا دینے اور احمد کو احد سے ربط دے کر میم کا پردہ اٹھا دینے والی نعتیہ شاعری ان کے یہاں نظر نہیں آتی۔انہیں بخوبی علم ہے کہ نعت گوئی شیشہ گری سے زیادہ نازک فن ہے۔ نعتیہ شاعری میں انہوں نے ''باخدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار'' کو پیش نظر رکھا ہے۔وہ **واطیعوا اللہ** کے ساتھ **واطیعوا الرسول** کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔انہوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ کہا ہے کہ نام نبی جز وکلمۂ طیبہ ہے لہذا یہ نام مبارک لیے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا۔جائسی کے دو نعتیہ اشعار دیکھیں۔

دوسرے ٹھاؤں دَئی وے لکھی بھَے دَھرمیں جِنھ پاڑھت سِکھی

دوسری سطر میں خدا نے ان کا نام لکھا وہی صاحب ایمان ہے جس نے ان کا کلمہ پڑھا

جِنھ نہیں لَینھ جنم سو نانوں تا کَنھ کینھ نَرک مَہیں ٹھانوں

جس نے اپنی عمر میں یہ نام نہیں لیا خدا نے اس کا ٹھکانہ دوزخ میں کیا

نبی کریمؐ کی پیدائش سے متعلق دو احادیث کا اکثر و بیشتر حوالہ دیا جاتا ہے گو کہ بعض محدثین کی نظر میں ان کی صحت مشکوک ہے لیکن تقریباً تمام اہم نعت گو شعراء نے ان کو اپنے نعتیہ کلام کی آرائش کا وسیلہ بنایا ہے۔پہلی حدیث ہے:

لَوْلَاکَ لَمَا خلقت الأفْلَاک یعنی اگر آپ مقصود نہ ہوتے تو میں افلاک کی تخلیق نہ کرتا۔اور دوسری حدیث ہے **أوَّلُ مَاخَلَقَ اللّٰہُ النُّوْرَ** یعنی اللہ نے سب سے پہلے ایک نور کی تخلیق کی۔اکثر نعت گو شعراء نے نور سے ذات نبوی مراد لی ہے۔جائسی نے ان دونوں احادیث کو ایک شعر میں منظوم کیا ہے۔

کینھس پرتھم جوت پرکاسو کینھس تیہی پریت کیلاسو

یعنی اللہ نے سب سے پہلے ایک نور کی تخلیق کی اور پھر ان کی محبت میں افلاک کو پیدا کیا۔اسی مضمون کو الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ ایک دوسری جگہ نظم کیا ہے۔

پرتھم جوت بِدھ تنھ کے ساجی اَو تِنھ پریت سِشِٹ اُپراجی
یعنی اللہ نے پہلے انہیں کے نور کو سنوارا اور پھر ان کی محبت سے سارا عالم پیدا کیا

جائسی کوایمان باللہ اورنسبت رسول پرفخر ہے۔ وہ رسول اکرم ؐ کوشفیع المذنبین مانتے ہیں اوراس حقیقت پریقین کامل رکھتے ہیں کہ جب میدان حشر میں میزان خوب وزشت قائم کی جائے گی اور جزاوسزا کے احکام صادرفرمائے جائیں گے تواس سخت مشکل اورامتحان کی گھڑی میں شافع محشرد اورمحشرسے اپنی امت کے حق میں شفاعت کریں گے۔ اللہ رب العزت اس درخواست کوشرف قبولیت بخشے گااورامت محمدیہ کی مغفرت فرمائے گا۔ جائسی کاشعرملاحظہ ہو ؎

گُن اوگُن بِدھ پوچھپ ہوئی لیکھ او جوکھ
وَے نبوت آگے ہوے کرت جگت کر موکھ

روزمحشر کے متعلق ارشادربانی ہے:

أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰى أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيْهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ
آج ہم ان کے منہ کوتالا لگادیں گے اوران کے ہاتھ ہم سے بات کریں گے اوران کے پاؤں گواہی دیں گے جوکچھ وہ دنیامیں کیا کرتے تھے۔

جائسی نے آیت مبارکہ کے مفہوم کوکتنی سلیس اورخوبصورت زبان دی ہے ؎

ہاتھ پاؤں سَروَن او آنکھی ای سب اُہاں بھرہیں مِلی ساکھی

اسی طرح قرآن کی ایک آیت ہے وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا یعنی تم میں سے کوئی ایسانہیں ہے جوجہنم پرواردنہ ہو۔ ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر میں آیتِ مذکورہ سے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودکا یہ قول نقل کیاہے: **الصراط علی جهنم مثل حد السيف** یعنی جہنم پرایک راستہ ہے جوتلوارکی دھارکی طرح ہے۔ اسی راستے کواردووالے پلِ صراط کہتے ہیں۔ جوبال سے زیادہ باریک اورتلوارکی دھارسے زیادہ تیزہے۔ جائسی نے اس کانقشہ اس طرح کھینچاہے ؎

کھاڑے چاہی پَینی بُہتائی بار چاہی تاکر پَترائی

قصہ آدم وحوا کی تلمیح جائسی نے پدماوت کی سہیلیوں کی زبان سے بڑے خوبصورت انداز میں ادا کی ہے۔ جب رتن سین سنگل دیپ سے پدماوت کولے کرروانہ ہوتاہے توپدماوت

کی سہیلیاں پھوٹ پھوٹ کر روتی ہیں اور میکے والوں کی شکایت کرتی ہیں کہ بے مروت باپ لڑکیوں کو پرایا مال سمجھ کر گھر سے نکال دیتے ہیں۔ ہمارے قدیم باپ آدم نے بھی محبت کے بجائے بے مروتی اختیار کی کہ ہمارے سر ایک گیہوں کا الزام لگ گیا۔ جائسی کے اشعار دیکھیں:

آدی پتا جو اَہا ہمارا اُوہو نہ یہ دن ہِیے بِچارا
چھوہ نہ کینھ نِچھوہی اوہوں کا ہم دوکھ لاگ اک گوہوں
مَک گوہوں کر ہیا چِراناں پَے سو پتانا ہِیے چھوہاناں

آخری شعر کی بلاغت قابل داد ہے جب سہیلیاں کہتی ہیں کہ گیہوں جو چِرا ہوا ہوتا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے باپ آدم کی بے مروتی کی تاب نہ لاتے ہوئے اس کا دل پھٹ گیا ہے۔

گندم کا ذکر حضرت امیر مینائی نے بھی بڑے خوبصورت انداز میں کیا ہے ۔

دھوکہ کھائے ہوئے آدم کو زمانہ گزرا
دیکھ کر روتے ہیں اب تک لبِ گندم مجھ کو

لیکن گیہوں کھانا یا فرمان خداوندی کی خلاف ورزی کرنا بر بنائے سہو بشری تھا جسے جائسی نے کُمتِ جیسے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ جب حواس بحال ہوئے تو آدم نادم و تائب ہوئے۔ جائسی کہتے ہیں ۔

کھائن گوہوں کُمتِ بھلانے پَر آئی جگ مَہیں پچھتانے

اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَة پر مشتمل جائسی کا شعر دیکھیں ۔

جَہیں رَکِیُو جگت سب ساجا آدی چَہیو آدم اُپ راجا

جیسا کہ اس سے قبل مذکور ہوا جائسی ایک عالم فاضل انسان تھے وہ قرآن وحدیث سے اکتساب فیض کے ساتھ تزکیہ نفس اور تطہیر باطن کے لیے کسی مرد حق آگاہ کی رہنمائی کو ناگزیر سمجھتے تھے۔ اس لیے انہوں نے سید اشرف جہانگیر کی تعلیمات کو اپنے لیے مشعل راہ بنایا۔ شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت کے مقامات تک ان کی رسائی اسی مرشد کامل کی روحانی تربیت کا نتیجہ تھی جس کا ذکر انہوں نے درج ذیل اشعار میں کیا ہے ۔

کہی ’شریعت‘ چشتی پیرو اَدھرِت اشرف او جہانگیرو
راہ ’’حقیقت‘‘ پَرے نہ چوکی پیٹھ ’’معرفت‘‘ مار بُوڑُوکی

جائسی کہتے ہیں کہ مٹی ایک بے قیمت شے ہے لیکن اسی مٹی کو جب خالق نے احسن تقویم یعنی انسانی سانچے میں ڈھالا تو یہ بیش قیمت ہوگئی اور انسان پر جب کسی مرد قلندر کی نگاہ پارس صفت پڑگئی تو یہی مٹی انمول ہوگئی۔ جائسی کا یہ شعر ملاحظہ ہو ؂

ماٹی مول نہ کچھ لَہے او ماٹی سب مول
دِشٹ جو ماٹی سوں کریں ماٹی ہوئی امول

جائسی سے پہلے شیخ سعدی اسی خیال کو اس مشہورترین قطعہ کی شکل میں پیش کر چکے ہیں۔

گلے خوشبوئے در حمام روزے رسید از دست محبوبی بدستم
بدو گفتم کہ مشکی یا عبیری کہ از بوئے دل آویز تو مستم
بگفتا من گِلے ناچیز بودم و لیکن مدتے باگُل نشستم
جمالِ ہمنشیں درمن اثر کرد وگر نہ من ہماں خاکم کہ ہستم

جائسی اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ ’’اناالحق‘‘ کے رموز کا عرفان عام نہیں ہے لہٰذا اس منزل پر پہونچنے کے بعد بھی صبر سے کام لینا چاہیے۔ کہتے ہیں:

سواہَم سواہَم بَس جو کَرَئی سو بُوجَھے سو دھیرج دھرئی

اہل تصوف کے مطابق جب خدا کے دل میں اپنے دیدار کی خواہش پیدا ہوئی تو اس نے کائنات کو پیدا کیا اور اس کے آئینے میں اپنا دیدار کیا۔ جائسی بھی منزلِ تصوف کی اسی منزل پر فائز ہیں۔ لہٰذا کہتے ہیں ؂

آپُہیں آپُہیں چاہ دکھاوا آدم روپ بھیس بھر آوا

ذات قدیم چونکہ غیر متشکل اور نادیدہ ہے اس لیے جائسی نے اسے ایک بحر پنہاں سے تعبیر کیا ہے جس نے اپنے قطروں کو بکھیرا تو مختلف اقسام کی مخلوق وجود میں آئی۔ کہتے ہیں ؂

رہا جو اک جَل گُپت سمندا بَرسا سَہَس اٹھارہ بُندا

چونکہ یہ قطرہ (انسان) اس سمندر (خدا) سے بچھڑا ہوا جز ہے لہٰذا اس کی خوشی سمندر میں

مل جانے میں پوشیدہ ہے۔اسی لیے سالک موت کو وصال سے تعبیر کرتا ہے۔ چونکہ سالک خدا ہی کی ذات سے جدا ہوا ہے اور پھر موت کے ذریعہ اس کی ذات میں مل جائے گا اس لیے دنیاوی زندگی کو وہ فراق سے تعبیر کرتا ہے۔جس میں وہ انتہائی درد و کرب میں مبتلا رہتا ہے۔ جائسی کے کلام کا وہ حصہ جو کرب فراق پر مشتمل ہے، ان کی شاعری کا نقطہ عروج کہا جاسکتا ہے۔ یہ حصہ صنائع و بدائع سے مالا مال اور کمال فن کی بہترین مثال ہے۔اس میں صنعتیں فکری وفنی لہروں پر جلوہ گر ہیں۔ یہاں جائسی کی آتشیں فکر نے لفظوں کے آبگینوں کو پگھلا کر حسب منشا پیکر ڈھال لیے ہیں۔اس فنی کمال کا نمونہ بالخصوص بارہ ماسا میں نظر آتا ہے۔ بارہ ماسا برہ کی ماری ناگمتی کی ناگفتہ بہ حالت کے بیان پر مشتمل ہے۔ یہ حصہ جائسی کی شاعری کے شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے اور دنیا کے کسی بھی متمول ادب کے مقابلے میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ جائسی نے بارہ ماسا کے ایک ایک لفظ میں گویا بجلی بھردی ہے۔ ناگمتی کو رتن سین تک اپنا پیغام پہونچانے کے لیے جب کوئی آدمی میسر نہیں آتا تو وہ کوے اور بھنورے سے التجا کرتی ہے کہ اے بھنورے اور کوے! تم ہی رتن سین کو جاکر میرا دکھڑا سنا دو، ان سے کہنا کہ آپ کی جدائی کی آگ میں ناگمتی جل مری اور اس کے دھوئیں نے ہم کو کالا کردیا۔جائسی کا شعر ہے ؎

پیو سوں کہیو سندیسو مرا اے بھنورا اے کاگ
سُو دَھنی برہن جر گئی تِہِک دھواں ہم لاگ

چند اشعار اور دیکھیں:

بَرسے مگھا جَھکوری جھکوری	مور دوئی نین چُوَیں جس جوری
رَکت کے آنس پَرن بھوئیں لوٹی	رینگ چلَن جَن بیر بہوٹی
سکِھن رَچا پی سنگ ہنڈولا	ہَریَر بھوم کُسنبی چولا
تن جَس پیر پات بھا مورا	تِہی پر بِرَہ دیئی جھکجھورا

یعنی ماگھ پورے زور وشور سے برس رہا ہے لیکن میری آنکھیں اس سے زیادہ تیز برس رہی ہیں، خون کے آنسو ٹوٹ ٹوٹ کر زمین پر گر رہے ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ زمین پر بیر بہوٹیاں چل رہی ہیں۔ سہیلیوں نے اپنے اپنے شوہروں کے ساتھ ہنڈولا رچا ہے۔ ہری بھری زمین نے گویا کسمی رنگ کا

چولا پہن رکھا ہے۔ میرا جسم زرد پتے کی طرح سوکھ گیا ہے۔ اس پر بھی جدائی کی ہوائیں مجھے جھکجھو رہی ہیں۔ جب کسی طرح بندغم ٹوٹنے کا نام نہیں لیتا تو برہ کی ماری عورت قید حیات سے رہائی حاصل کرنا چاہتی ہے اور مایوسی کے عالم میں پکار اٹھتی ہے کہ جی چاہتا ہے خود کو جلا ڈالوں اور راکھ کو ہواؤں میں اڑا دوں، شاید یہ رتن سین کی راہ میں جا پڑے جہاں وہ اسے قدموں سے روندے۔ شعر دیکھیں ۔

یہ تَن جاروں چھار کے کہوں کہ پَوَن اڑاؤں
مَکُ تِہی مارگ اڑ پڑے کَنت دھرے جہاں پاؤں

جائسی شہید عشق تھے۔ خم ابرو اور گوشۂ محراب کی تفریق سے ماورا تھے، محرم راز درون میخانہ اور بحر معرفت کے شناور تھے، شاکیٔ تقدیر یزداں نہیں خود تقدیر یزداں تھے، مجاہد تیغ وسناں نہیں غازیٔ لوح وقلم تھے، مسائل گیتی کے سراپا حل وعقد اور کاکل ہستی کے پیچ وخم کے لیے صاحب بست وکشاد تھے، عروس فکر کی پیشانی کی افشاں اور لیلائے فن کی آنکھوں کا کاجل تھے، سلیمان اقلیم سخن اور بلقیس مملکت نوا تھے۔ ان کے حریم فن میں غنچہ وگل کی فراوانی ہے، یہاں خس وخاشاک کو اذن باریابی نہیں۔ ان کی شاعری کا ایک ایک لفظ مسند معنی پر متمکن ہے۔ انہوں نے صفحۂ قرطاس پر رشحات قلم کیا چھوڑے ہیں فکر کے موتی رول دیئے ہیں۔ الفاظ کے در وبست کا یہ عالم ہے کہ گویا نگینے جڑ دیئے ہیں۔ ان کی فکر رسا آداب فن سے بخوبی واقف ہے۔ جائسی سے پہلے اودھی زبان ملا داؤد اور قطبن کی انگلیاں تھامے ہوئے افتاں خیزاں چل رہی تھی، جائسی نے اس کمسن زبان کو پائے استقامت بخشا اور اس نادار زبان کو خط افلاس سے اٹھا کر منصب تمول پر فائز کر دیا۔ ''اکھراوٹ'' اور ''آخری کلام'' جائسی کی قادرالکلامی کا نمونہ ہیں لیکن ''پدماوت'' نے انہیں شہرت عام اور بقائے دوام سے سرفراز کیا۔ جائسی کی شاعری اہل حال اور صاحبان قال دونوں کے لیے سرچشمۂ فکر ونظر ہے۔ جائسی کو وفات پائے ہوئے زمانہ گزر الیکن وہ آج بھی اپنے لازوال کلام کے پیکر میں دل بن کر دھڑک رہے ہیں۔ زندگی اپنے تمام معنوی اطلاق کے ساتھ ان پر فریفتہ ہے۔ ان کے کلام کے آئینے میں جب ہم اپنی پژمردہ شکل دیکھتے ہیں تو اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں:

یہ کیسے لوگ ہیں یارب جو مر کر بھی نہیں مرتے
یہاں تو زندگی میں زندگی کا شائبہ کم ہے

اخبار علمیہ

''تحریف قرآن کی مرتکب ویب سائٹس''

قرآن مجید میں تحریف کی کوششیں معاندین اسلام کے ناپاک عزائم کی پردہ دری کرتی آئی ہیں اور اب جدید ذرائع ابلاغ بالخصوص انٹرنیٹ کے دور میں قرآن مجید کے خلاف سازشوں میں مسلسل اضافہ ہوتا ہی جا رہا ہے، مخالفین و معاندین کی ریشہ دوانیوں اور ان کی خطرناک عیاریوں کا شاخسانہ انٹرنیٹ پر محرف قرآن کی سائٹوں کی صورت میں موجود ہے، ان کے بنانے والے زیادہ تر یہودی اور قادیانی ہیں۔ اس لیے ان سے اجتناب و احتیاط ضروری ہے، ذیل میں ان کی ایک فہرست دی جاتی ہے:

1- } -- A.S.H Applications Software Hous یہودی ۔ Qur'an

$ 1.99_2-}-- Syed Samad رافضی alQuran FREE.

3-}-- Masood Nasir قادیانی The Holy Quran-Arabic FREE.

4-}-- Aued Al-Fadhti رافضی القرآن الکریم FREE.

5-}-- A.S.H Applications Software House Ltd یہودی القرآن Qur'an $1.99

6- } -- oTech نصرانی Holy Quran for iphone FREE.

7- } -- AlMahdi A.T.F رافضی القرآن الکریم FREE.

8- } -- Mars Emet L.t.d یہودی Holy Qur'an $.20.99_

9- } -- Mohammed AL Sarraf رافضی یہودی ارقام من القرآن الکریم $o.99.

10- } -- ATI Devloper رافضی ادعیۃ القرآن FREE.

''السلام علیک ایها النبیؐ''

اس نام سے مکہ معظمہ میں ایک میوزیم کا افتتاح کیا گیا ہے، اس کے ڈپٹی ڈائریکٹر علی الغامدی کے بیان کے مطابق اس میں آنحضورؐ کی حیات طیبہ اور اسلام کے ابتدائی آثار سے متعلق ۱۵ سو اشیاء جن میں آلات حرب وضرب، روزمرہ استعمال ہونے والے گھریلو ساز وسامان، لباس، مستند شجرۂ نسب اور عہد نبویؐ میں تعمیر شدہ اہل مکہ کے مکانات کے نمونے وغیرہ رکھے جائیں گے، اس طرح یہ میوزیم عہد نبویؐ کی ایک پر از معلومات دستاویز ہوگا۔ میوزیم کے بانی

ناصر الزہرانی کا بیان ہے کہ میوزیم سائنٹفک انداز میں تعمیر کیا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ عہد نبویؐ کا جلوہ ایک نظر میں زائرین کے سامنے آجائے، دیواروں پر ال ای ڈی اسکرین اور بڑے بڑے پروجیکٹر نصب کیے گئے ہیں، موئے مبارک، تلواریں، ایک تیر اور ایک دندان مبارک جو استنبول کے شاہی محلوں میں محفوظ تھے انہیں بھی نمائش کے لیے لایا گیا ہے۔

''نصابی کتابوں میں خواتین کی تصویر''

سعودی عرب کی نصابی کتابوں میں خواتین کی تصاویر کی شمولیت ممنوع تھی لیکن اب پہلی مرتبہ ہائی اسکول کی انگریزی کتابوں میں نقاب پوش خواتین کی تصویریں بھی شامل کی گئی ہیں، اس سے قبل صرف خاکے دیے جاتے تھے، ہائی اسکول کے تیسرے سال کی انگریزی کی کتاب میں طبی ماسک اوڑھے، انجکشن لگاتے ہوئے اور لیباریٹری میں کھڑی ایک لڑکی کی تصویر شامل کی گئی ہے۔

''خرطوم میں بین الاقوامی سیرت کانفرنس کی تجاویز و مطالبات''

سوڈان کے دارالحکومت خرطوم میں ۳۰؍ جنوری کو ایک بین الاقوامی سیرت کانفرنس منعقد کی گئی، اس میں خواتین کے مسائل کو اسلامی شریعت کی روشنی میں حل کیے جانے، اسلامی سیٹلائٹ، ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشنوں کے قیام، اسلامی تاریخ میں خواتین کی خدمات کا جائزہ، امت کو لاحق چیلنجوں کے مقابلہ پر غور کرنے کے لیے تحقیقاتی اداروں اور انٹرنیٹ پر سیرت نبویؐ کی صحیح تصویر پیش کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ ویب سائٹس تیار کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے، اس کے علاوہ اس پر خاص زور دیا گیا ہے کہ اقوام عالم کی رہنمائی کے لیے جدید تقاضوں کے مطابق سیرت النبیؐ کی روشنی میں لائحۂ عمل تیار کیا جانا چاہیے، اس کے لیے خصوصی اکیڈمیوں کے قیام کی ضرورت ہے جن میں ایسے ماہرین تیار کیے جائیں جو عصری ٹیکنالوجی کے ذریعہ تعلیمات نبویؐ کو عام کریں اور سب سے اہم تجویز یہ سامنے آئی کہ اقوام متحدہ سے اہانت مذہب کے مرتکبین کے خلاف قانون سازی کا مطالبہ کیا جائے۔

''مسلم خواتین سب سے زیادہ باعصمت''

سٹی یونیورسٹی آف نیویارک کے ایسوسی ایٹ پروفیسر برائے سماجیات ایمی ایڈم سکھ اور

بریٹائی ہائز نے دنیا کے تیس ممالک کا دورہ کر کے سب سے زیادہ صاحب عفت وعصمت خواتین کے اعداد وشمار جمع کیے، جائزہ سے معلوم ہوا کہ دنیا میں مسلم خواتین سب سے زیادہ عفت و عصمت اور حیا وشرم کی خوبیوں سے آراستہ ہیں جبکہ یہودی سب سے زیادہ بے باک بلکہ بے شرم اور فحاشی میں ملوث ہیں، امریکن سوشیولوجیکل ریویو میں ''مذہب اور جنسی طرز عمل - اسلامی تہذیب کے اثرات'' کے عنوان سے ایک تجزیہ شائع ہوا ہے، جس میں ایک موضوع ماقبل و مابعد نکاح جنسی روابط کے اعتراف وانکار کا بھی تھا، رپورٹ کے مطابق ماقبل نکاح جنسی روابط کے واقعات مسلمان خواتین میں نہ ہونے کے برابر ہیں، پروفیسر ایمی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہودی، عیسائی اور بدھ خواتین کے بالمقابل مسلم اور ہندو خواتین زیادہ مذہبی ہوتی ہیں اور اسلام ہی واحد مذہب ہے جو انسانی فطرت کو تعمیری راہ پر لگاتا اور جنسی انارکی پر قابو پانے میں نمایاں کردار ادا کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلامی ملکوں میں قیام پذیر غیر ملکی افراد اسلام کے معاشرتی نظام سے متاثر اور مطمئن ہو کر خود کو بدلنے کے لیے جلد آمادہ نظر آتے ہیں۔

''مسلمانوں کو تھنک ٹینک (فکر ساز) اداروں کی ضرورت''

امریکہ - انڈیا پالیسی انسٹی ٹیوٹ واشنگٹن کے ایگزیکیٹو ڈائریکٹر عبداللہ شریف نے سعودیہ میں ''ہندوستانی مسلمانوں کے لیے مستقبل کا لائحۂ عمل'' کے عنوان سے منعقد ایک سمپوزیم سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ہندوستانی مسلمان انحطاط وزوال کے گڑھے سے باہر نہیں آپا رہے ہیں، اس لیے ان کو ایک مضبوط ادارہ جاتی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت ہے، دنیا میں تقریباً سات ہزار فکر ساز ادارے (تھنک ٹینک) ہیں، امریکہ میں ۱۸۱۵، چین میں ۴۲۵ اور ہندوستان میں برادران وطن کے تقریباً ۳۰۰ تھنک ٹینک ادارے قائم ہیں، جو حکومت کی رہنمائی اور ان کے فیصلہ پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن مسلمانوں کا ایک بھی ایسا موثر فکر ساز ادارہ نہیں۔ اس مقصد کے لیے یو ایس آئی پی آئی ضرور ہے جو مسلمانوں کے سیاسی، معاشی، معاشرتی اور سیکولر اداروں کے ساتھ تعاون اور اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ پر کام کرتی اور ان کے مسائل پر غور وخوض کرتی ہے لیکن اس کی بھی حیثیت فکر ساز ادارہ کی نہیں۔

ک، ص اصلاحی

معارف کی ڈاک

دیت، معافی اور قرآنی مباحث

۷/فروری ۲۰۱۳ء

ڈین فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز،

جامعہ کراچی

محترم جناب عمیر الصدیق صاحب

سلام مسنون!

۱- مقام مسرت ہے کہ راقم کے مضمون "قتل عمد میں دیت اور معافی کے تعلق سے قرآنی مباحث" (مطبوعہ معارف دسمبر ۲۰۱۱ء) نے اہل علم اور اصحاب دانش کی توجہ حاصل کی۔ جن میں جناب الطاف احمد اعظمی اور جناب بدر مجیبی شامل ہیں۔ واضح رہے کہ متذکرہ مقالے میں راقم نے اس بات پر زور دیا تھا کہ قتل عمد میں دیت اور معافی کی گنجائش نہیں ہے، فقط قصاص ہے۔ اعظمی صاحب کے موقف پر راقم کی گزارشات معارف کے شمارہ بابت اکتوبر ۲۰۱۲ء میں صفحہ ۳۲۱ پر شائع ہو چکی ہیں۔ ذیل میں مجیبی صاحب کے جوابی مضمون کے تعلق سے چند معروضات پیش کر رہا ہوں۔ امید ہے اسے بھی کسی آیندہ کی اشاعت میں شامل فرما کر افادۂ عام کے لیے نذر قارئین کریں گے۔

۲- مجیبی صاحب نے اپنے مقالہ کو "قتل عمد میں دیت و معافی اور ملت اسلامیہ کا موقف" کا عنوان دیا ہے۔ اگر مجیبی صاحب نے "ملت اسلامیہ" کہہ کر خود کو اور اپنے ہم خیالوں کو مراد لیا ہے تو بیانات مابعد کا انتساب بلاشبہ درست ہے۔ بصورت دیگر ہمیں اس میں تامل ہے۔ کیونکہ ہم اور ہمارے ہم خیال افراد بھی تو اسی "ملت اسلامیہ" کا حصہ ہیں۔ جس سے انہوں نے ہمیں، اپنے تئیں الگ گردانا ہے۔ ہمارے خیال میں "ملت اسلامیہ" کی جانب جس میراث

کو بجا طور پر منسوب کیا جا سکتا ہے وہ فقط دانش وحکمت کی میراث ہے اور کون نہیں جانتا کہ دانش وحکمت یا تحقیق وتنقیح کے باب میں اہل دانش بالعموم مختلف الرائے ہوتے ہیں ۔اس لیے آراء کے اختلاف کو بھی اسی ملت اسلامیہ کا حصہ مانا جائے گا۔

۳-مجیبی صاحب کا مضمون توقع اور ضرورت دونوں لحاظ سے طولانی ہے جو معارف کے تین مسلسل شماروں (اکتوبر،نومبر،دسمبر۲۰۱۲ء) کے مجموعی طور پر چھیاسٹھ صفحات پر محیط ہے۔ مضمون اپنی وضع میں اگر چہ محاسبانہ لگتا ہے۔مگر ایک بے لاگ اور کڑے احتساب کی خود اس کو بھی ضرورت ہے۔

۴- بات اصل میں یہ ہے کہ مجیبی صاحب کے ہاں روایت کی پابندی اور پیروی ہی مضمون کی جان ہے اور وہ اسی پر قناعت وکفایت بھی کرتے ہیں ۔جیسا کہ ان کے حوالوں سے ظاہر ہوا ہے ۔ کہے سنے کی صحت پر ایمان وایقان رکھنے پھر اسی کو حتمی وحرف آخر جاننے اور ماننے پر ان کو اصرار ہے ۔تعبیر وتشریح کے عمل میں غیر شارع سے امکان خطا کا امتناع کوئی نئی چیز نہیں ہے ۔ یہ روایت بنیادی اصولوں اور مسلمہ قدروں کے ناموافق ہونے کے باوجود صدیوں سے حرز جاں بنی ہوئی ہے ۔ کمزور حصوں کی نشان دہی اور اصلاح احوال کے راستے کا بھاری پتھر بھی یہی ہے ۔حیات اجتماعی کو اگر مشکلات کا سامنا ہوتا یا رہتا ہے تو اس کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے ۔ بقول علامہ اقبال !

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

۵-مگر وہ قضیہ جس پر ہم نے اپنے مضمون میں دلائل دیے ہیں اپنی جگہ تشنہ کامی کا مظہر اور ارباب روایت کے لیے ایک سوالیہ نشان ہے ۔واضح رہے کہ اہل روایت کا ہمارے دل میں بڑا احترام ہے ۔ان کی حیثیت ،علم وادب کے قیمتی خزانے کے جاں باز محافظوں کی سی ہے ۔اگر یہ لوگ نہ ہوتے تو یہ اثاثہ تاریخ کے دھندلکوں میں گم اور وقت کی چیرہ دستیوں کا شکار ہو جاتا ۔مگر ہمیں اس اعتراف کے باوجود بڑے احترام کے ساتھ ایک گزارش کرنی ہے اور وہ یہ کہ خدارا اہل درایت کے سر ،علماء وفقہاء کے اقوال وآراء سے بے خبری کا الزام نہ ڈالا جائے ۔ کیونکہ وہ اس ذخیرہ سے نہ صرف یہ کہ واقف ہوتے ہیں بلکہ ان میں پائے جانے والے اضطرابات اور غیر موافق

وغیر متوازن تعبیرات پر بھی مطلع ہوتے ہیں ۔ یہ حقیقت ان کی تلاش حسن کی لگن اور کنار عافیت کی جستجو سے پوری طرح عیاں ہے ۔ بہر اعتبار ذہنی میلانات و رجحانات بہت اہمیت رکھتے ہیں ۔ اپنی اپنی وضع کا لحاظ و احترام کیا جائے تو مسائل پیدا ہی نہیں ہوں گے ۔ اتنا تو طے شدہ ہے کہ قضیہ زیر بحث میں پائی جانے والی خلش نے ماضی میں بھی سب کو پریشان کیے رکھا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی اپنی تائید و حمایت میں دیگر علماء و مفسرین کے اقوال و آراء کو پیش کیا جا تا رہا ہے ۔ ایسے میں اہل دانش کی حساس ذمہ داری ہے کہ اپنے وقتوں میں اپنے اپنے طور پر ایسے امور کا بہ دستور جائزہ لیتے رہیں ۔ تلاش و جستجو کا عمل جاری رکھیں ۔ اور جہاں کہیں روشنی کی کوئی کرن نظر آ جائے تو اسے اخلاص کے ساتھ ملت کے سرمایۂ فہم و دانش کی نذر کر دیں کیونکہ کام ابھی ختم نہیں ہوا ۔ بہت کچھ باقی ہے ۔ لہٰذا اس سلسلۂ جستجو کو جاری و ساری رکھنے کی اشد ضرورت ہے ۔ البتہ حق بات نکھر کر اور مبرہن ہو کر سامنے آ جائے تو اپنے سابقہ موقف سے رجوع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔

والسلام
ڈاکٹر محمد شکیل اوج

دار المصنّفین کا سلسلہ مکاتیب

وفیات

مولانا پروفیسر شمس تبریز قاسمی مرحوم

۱۹/جنوری کی شام کو محبّ مکرم پروفیسر مسعود انور کاکوروی کے فون سے خبر ملی کہ پروفیسر شمس تبریز صاحب اب اس دنیا میں نہیں رہے، حرکت قلب ساکن ہوئی اور ایک خاموش اور بظاہر پرسکون زندگی کا دنیاوی مرحلہ تمام ہوا، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

بھوج پور بہار ان کا مولد تھا، انتقال کے وقت ان کی عمر قریب ۶۲ سال کی تھی، اس لحاظ سے ولادت کا سال ۱۹۵۰ء ہے، مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۶۰ء میں دورۂ حدیث کے لیے دیوبند یا ندوہ جانا چاہتے تھے، مولانا دریابادی نے ان کو لکھا کہ میں تو ذاتی طور پر ندوہ کو ترجیح دوں گا، بے اعتدالیاں اور افراط پسندیاں کہاں نہیں لیکن پھر بھی ندوہ کا ماحول نسبۃً معقول ہے، لیکن بعد میں جب معلوم ہوا کہ شمس تبریز صاحب نے دیوبند کا انتخاب کرلیا ہے تو مولانا نے لکھا کہ بہتر ہے، دیوبند کا انتخاب بھی برا نہیں بلکہ دورۂ حدیث کے لحاظ سے تو بقول علامہ گیلانی بہتر ہی ہے۔ یہ ذکر اس لیے آیا کہ نو سال کی عمر میں مولانا دریابادی سے مراسلت بتاتی ہے کہ شمس تبریز کی صلاحیت اور استعداد کی نمو کس غضب کی تھی۔ دیوبند میں انہوں نے تعلیم کی تکمیل کی لیکن ندوہ کی صفت معقولیت غالباً ان کے ذہن میں یوں بس گئی کہ ۶۶ء میں ان کو وطن میں گرچہ کوئی ملازمت مل گئی تھی لیکن وہ ندوے کی یاد سے غافل نہیں رہے اور اسی کشش کی وجہ سے وہ دارالمصنّفین سے بھی وابستہ ہونا چاہتے تھے، بالآخر وہ ندوے کی مجلس تحقیقات سے وابستہ ہوئے اور ان کی صلاحیت کو شہرت کے بال و پر اسی کی فضا میں ملے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی مشہور عربی کتاب روائع اقبال کا ترجمہ انہوں نے نقوش اقبال کے نام سے کیا، ترجمہ کی مہارت کے علاوہ بہترین اسلوب نگارش نے ان کو علمی حلقوں میں متعارف ہی نہیں، معتبر و مستند بنا دیا، تحریر و انشاء کی خوبیوں کے ساتھ مولانا علی میاں نے ان کے فارسی، اردو کے پاکیزہ ذوق اور سخن فہمی کے جوہر کی داد دی اور اسی لیے جب مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے سوانح مرتب کرنے کا وقت آیا تو نگاہ انتخاب شمس صاحب پر ہی ٹھہری اور بقول مولانا علی میاں یہ کام انہوں نے پورے انہماک

وبلند ہمتی سے انجام دیا،۲۷ء میں صدر یار جنگ کے نام سے یہ کتاب شائع ہوئی، بائیس سال کے نوعمر مصنف نے پیش گفتار میں اعتذار کا اظہار کیا کہ ''(صدر یار جنگ) کی شخصیت نگاری کے لیے شبلی کے قلم، ابوالکلام کی زبان، اقبال کے شعر ونغمہ اور سید سلیمان ندوی کے اسلوب کی ضرورت تھی، مگر یہاں سادہ واقعات نگاری اور تذکرہ نویسی کے سوا کچھ نہیں''، ان کا یہ اعتذار ہی ان کے لیے افتخار کا باعث بن گیا، ۷۶ء میں ان کے قلم سے مسیحیت نامی کتاب آئی، ایک مصری فاضل متولی یوسف چلپی اس کے اصل مصنف ہیں لیکن شمس صاحب نے جس خوبی اور مہارت سے اس کو اردو میں منتقل کیا اور بطور تمہید ایک بڑی معلومات افزا تحریر سپرد قلم کی اس کی وجہ سے یہ کتاب گویا اصل سے بھی خوب تر ہوگئی، اسی زمانہ میں تاریخ ندوہ کی ترتیب کا کام جاری تھا، ۸۳ء میں مولانا اسحاق جلیس مرحوم کی مرتبہ پہلی جلد شائع ہوئی لیکن ان کے اچانک انتقال کی وجہ سے اس کے بقیہ حصہ کی تکمیل کے لیے مولانا شمس تبریز کی جانب ہی ذمہ داران ندوہ کی نگاہ اس اعتراف کے ساتھ اٹھی کہ وہ کہن سال نہ ہونے کے باوجود کہنہ مشق اور پختہ قلم مصنف ہیں اور تصنیفی صلاحیت، ذہنی توازن واعتدال اور اصابت رائے کا ثبوت دے چکے ہیں، یہ کتاب ۸۴ء میں شائع ہوئی، ندوے میں ایک عرصہ گزارنے کے بعد وہ لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبہ عربی سے ۸۷ء میں وابستہ ہوئے اور اپنی وفات سے قریب ڈیڑھ مہینے پہلے ہی سبکدوش ہوئے اور اس عزت کے ساتھ چند ماہ قبل ان کی خدمات کے اعتراف میں صدر جمہوریہ کی سند توصیف کا اعلان ہوا، ابھی اس کو وہ حاصل بھی نہ کر پائے تھے کہ اصل اور دائمی اعزاز کے لیے مشیت الٰہی نے ان کو اپنے پاس بلالیا۔

شمس صاحب دارالمصنّفین تو نہ آسکے لیکن ان کے قلمی اور قلبی تعلق میں کمی نہیں آئی، معارف میں ان کے کئی بہترین مقالات ومضامین شائع ہوئے، پہلا مضمون ابن دقیق العید پر ۶۶ء میں اور نزہۃ الخواطر جلد ہفتم پر عربی کے ایک مضمون کا اردو ترجمہ ۶۶ء میں شائع ہوا، مولانا حکیم فخر الدین خیالی اور ان کے تذکرہ مہر جہاں تاب کے علاوہ ۸۶ء میں ایک مضمون شریعت اسلامیہ ایک دائمی وفطری قانون کے نام سے شائع ہوا، یعنی یہ بھی اسی دور کی تحریریں تھیں جب وہ درس وتدریس سے وابستہ نہ ہوئے تھے، اس کے بعد کہنا چاہیے کہ ان کے قلم کی وہ روانی نہ رہی جو چھلک کر بے کراں ہونے کی توانائی رکھتی تھی کہ آمیز وکم سخن وہ پہلے ہی تھے لیکن اب قرطاس وقلم سے بے نیازی، ان کے جاننے والوں کے لیے شکوہ کا سبب گئی، شمس کو گہن لگنا کس کو اچھا لگتا ہے، ۸۹ء میں عربی ادب میں ہندوستان کا حصہ کے عنوان سے غالباً پی ایچ ڈی

کا مقالہ سامنے آیا، مگر پھر خاموشی ہی رہی، ان کے دوستوں کی زبان پر یہ گلہ آیا کہ "اب انہیں دوسروں کو بنانے سنوارنے سے فرصت کب ہے کہ وہ اپنے لیے کچھ کرسکیں"، سنتے ہیں کہ ان کی شامیں دانش محل کے نام تھیں، کبھی کبھار شعر کہہ لیتے، خدا کرے کہ ان کے بکھرے مضامین واشعار کو یکجا کیا جاسکے۔

پروفیسر ولی الحق انصاری مرحوم

مولانا شمس تبریز کی وفات پر عشرہ ہی گذرا تھا کہ ۲۸/ جنوری کو لکھنؤ ہی سے خبر ملی کہ پروفیسر ولی الحق انصاری بھی اس دنیا سے رخصت ہوکر اپنے ولی حقیقی سے جا ملے، واللہ ولی المومنین، اس طرح فرنگی محل کی صدیوں پرانی علمی ودینی روایات کا ایک اور ستارہ اٹھاسی سال تک تعلیم وتحقیق، شعروادب اور اخلاق وکردار کے آسمان پر روشنی بکھیر کر دوسرے چھپ جانے والے ستاروں میں شامل ہوگیا، فرنگی محل کی علمی تاریخ بھی جیسے خود کو دہرانے کے عمل کی مثال ہے، پہلے بھی دو ولی گزرے جن میں ملا ولی بن ملا حبیب اللہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ استاذ الہند، ملا بحرالعلوم اور ملا مبین کے بعد علم وتالیفات میں چوتھے شہسوار تھے، ہمارے ولی الحق اسی سلسلے کی ایسی کڑی تھے جنہوں نے فارسی زبان میں خصوصاً فارسی شعرگوئی میں کمال حاصل کیا، بلکہ یہ کہنا بے جا نہیں کہ وہ مجموعہ کمالات تھے، تدریس کے تعلق سے وہ لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبہ فارسی کے پروفیسر اور صدر شعبہ ہوئے لیکن ان کی شہرت لکھنؤ تک ہی محدود نہ رہی، تہران یونیورسٹی نے ان کی مرتبہ کتاب کلیات عرفی کو تین جلدوں میں شائع کیا، اس کے علاوہ ان کی کتابوں میں شاہدان معانی، شعلہ ادراک، غزالان خیال، فروغ شعلۂ دل، نقوش زیبا، کہکشاں، خرمن گل اور شب چراغ نام آتے ہیں، ان کے علاوہ انگریزی میں بھی ان کی کتابیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی غیر معمولی خدمات کا اعتراف صدر جمہوریہ ہند نے کیا، اعزازات اور بھی ملے جن میں ایران کا سعدی ایوارڈ، یوپی اردو اکادمی اور میرا اکادمی کے ایوارڈ نمایاں ہیں، یقیناً علم، عمر اور عزت میں وہ فرنگی محل کے ایوان میں صدر نشین کی حیثیت رکھتے تھے، لکھنؤ کی بعض انجمنوں سے بھی ان کا تعلق تھا۔

دارالمصنفین کو ان کی جدائی کا احساس اس لیے بھی شدت سے ہے کہ یہ ادارہ ان کی توجہات کا مستقل مرکز رہا، ۱۹۶۶ء میں ان کا پہلا مضمون معارف میں شمالی ہند کے چند علمی مراکز کے عنوان سے سات قسطوں میں شائع ہوا جس میں الہ آباد، بریلی جیسے اضلاع کی شعری وادبی تاریخ انہوں نے نہایت تحقیق اور دیدہ ریزی کے ساتھ جمع کردی، عرفی شیرازی سے ان کو خاص ذہنی اور ذوقی مناسبت تھی، عرفی

شیرازی کا ایک مطبوعہ قصیدہ کے نام سے ان کا ایک بڑا عالمانہ مضمون بھی معارف کے صفحات کی زینت بنا ، ایک اور اہم مضمون شجرۂ نسب علمائے فرنگی محل کے عنوان سے تھا۔مضامین کے علاوہ اردو اور فارسی میں ان کا کلام ، معارف کے صفحہ ادبیات کی وقعت میں مسلسل اضافہ کرتا رہا ، وہ دل کی دنیا کے واردات ، معارف کے حوالے کرتے رہے۔

اے چشم ہوشیار نہ افشا ہو راز دل   اے دل ذرا قرار ، ابھی بات گھر میں ہے
اے خضر اک عذاب مسلسل ہے طول عمر   لطف حیات زندگی مختصر میں ہے
ہنسنے کو چاہتا تو ہے میرا بھی دل ولی   لیکن مآل خندۂ گل بھی نظر میں ہے

زندگی کی بلند قدروں کو وہ پورے شعری احترام و اہتمام سے پیش کرتے رہے۔

جہاں میں ہے جو کچھ وہ سب بے ثبات   قدیم اور قائم فقط ایک ذات
اجل اور شے ہے فنا اور چیز   سمجھیے رموز حیات و ممات
غم و رنج وا ندوہ و تاب و تعب   یہی ہے مرے دل کی کل کائنات

اردو غزلوں کی طرح ان کا فارسی کلام بھی خوب اثر رکھتا تھا ، فارسی میں قدرت سخن کے ساتھ جذبات کے اظہار میں اس دور آخر میں کم ہی ہوں گے جن کا نام ان کے نام کے ساتھ پیش کیا جاسکے ، نظیری نیشاپوری کی زمین میں ان کی غزل جنوری ۲۰۰۱ء کے معارف میں چھپی ، جس کا مطلع تھا

طبع فکر انگیزم افسرون نمی داند کہ چیست   ایں گل صد برگ پژمردن نمی داند کہ چیست

اسی غزل میں یہ شعر بھی ہے

مصرع خوب نظیری یاد می آید مرا   ہر کہ دل دریافت دل بردن نمی داند کہ چیست

اتفاق سے اسی غزل کے ساتھ ڈاکٹر محمد حسین تسبیحی رہا کے وہ اشعار بھی شائع ہوئے جو صبح ولی نامہ کے عنوان سے تھے جس کے چند اشعار یہ تھے

کاخ علم و معرفت آباد و خوش از لکھنوَ   تا ولی الحق درآں دار الاماں صبح ولی
خوش درخشید آفتاب از بیدل اندر قلب او   گوییا انصاری آوردہ جہاں صبح ولی

بیدل ان کے محبوب شاعر تھے ، بیدل کی ایک غزل نظر سے گزری تو اس کے جواب یا تتبع میں ایک چہار غزلہ کہہ دیا ، اگست ۲۰۰۰ء کے معارف میں یہ اشعار ان کی غیر معمولی ذہانت اور فارسی زبان

میں مہارت کے ہمیشہ شاہد رہیں گے۔

۸۲ء میں وہ فریضہ حج کی سعادت سے سرفراز ہوئے، واپس آئے تو واردات قلب کچھ اور ہی تھے، اس کا اظہار انہوں نے زاد آخرت نامی مجموعہ کلام سے کیا اور کیا عجب جس طول عمر کو وہ عذاب مسلسل سمجھا کیے اس کا بہترین صلہ اسی زاد آخرت کے ذریعہ ان کو مل کر رہے۔

آہ! مولانا عبداللہ حسنی ندوی

یہ جنوری کا مہینہ بھی کس قیامت کا تھا، تیس تاریخ تھی کہ یہ خبر صاعقہ اثر بن کر سب کو تڑپا گئی کہ مولانا عبداللہ حسنی ندوی نے بھی داعی اجل کو لبیک کہا، انا للہ و انا الیہ راجعون ۔

اب کوئی کیسے بتائے کہ ایک مختصر عمر میں مدت ہائے دراز کے فاصلوں کو طے کرنے والی یہ شخصیت کیا تھی، یقیناً ان کے نسب میں ابن محمد الحسنی بن ڈاکٹر عبدالعلی بن حکیم عبدالحئی حسنی جیسے نام ہیں جو کسی بھی سلسلہ کو زریں بنانے کے لیے کافی ہیں، وہ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کے پوتے، مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی دامت برکاتہم کے داماد تھے، وہ رائے بریلی کے تقدس مآب خانوادہ کے گوہر شب چراغ تھے، لیکن ماتم کرنے کے لیے کیا یہ کافی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ کم عمر عبداللہ حسنی میں ان کے اجداد کی وہ خوبیاں جھلملاتی تھیں جو کسی بھی انسان کو اس لائق بناتی ہیں کہ اس سے محبت کی جائے، کم آمیزی اپنی جگہ لیکن اظہار کمال سے نفرت اور نمود و نمائش سے وحشت، یہ تو خاصان خدا کی خاص شناخت ہے، ان کے دادا کے دادا مولانا فخر الدین خیالی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "ان کو کم کسی نے جانا اور بایں ہمہ کمالات علمی و عملی وہ گوشۂ گمنامی میں چھپے رہے، مزاج میں خاموشی، متانت تھی، صبر و قناعت و حلم کی صفات ان کی ہر ادا سے ظاہر تھیں، ظاہر و باطن یکساں اور سب سے بڑھ کر سینۂ آئینہ تھا جو گرد کدورت سے صاف تھا، ہم نے قریب اور دور سے اس کا ایک عملی نمونہ مولانا عبداللہ حسنی ندوی کی ذات میں بھی دیکھ لیا۔

۲۹/جنوری ۷۵ء میں وہ پیدا ہوئے، اور دیکھتے ہی دیکھتے اپنے والد مولانا محمد الحسنی ندوی اور جدامجد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تربیت کے سایہ میں ترقی کے مدارج طے کرنے لگے، دارالعلوم ندوۃ العلماء کے اساطین اساتذہ سے اکتساب فیض کے علاوہ انہوں نے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، شیخ نورالدین عتر اور علامہ یوسف القرضاوی جیسے عالم عرب کے مشاہیر علماء سے بھی استفادہ کیا، ۷۷ء میں فضیلت کی سند حاصل کرنے کے بعد دارالعلوم ندوۃ العلماء میں تفسیر، حدیث اور نحو کی تدریس میں مشغول ہوئے،

ان کا طریقہ تدریس بھی جدا تھا، وہ اسباق کی روح سے جس طرح اپنے شاگردوں کو آشنا کرتے، آج ان کے ہر تلمیذ کی زبان پر اس خصوصیت کا اعتراف ہے۔ عربی زبان بولنے اور لکھنے پر غیر معمولی قدرت تھی، نوعمری میں اخبار الرائد کے ان کے ادارتی کلمات اور مضامین اس کے شاہد ہیں، خطابت کا جوہر بھی خاندانی تھا، ان کی ایک تقریر جامعہ اسلامیہ مظفر پور اعظم گڑھ میں سننے کا اتفاق ہوا، ایسی پر اثر تقریر واقعی کم سننے میں آتی ہے جس میں مغز ہی مغز ہو، تحصیل علوم کے لیے انہوں نے چاہت، طلب اور تڑپ کے عناصر کی جس طرح وضاحت کی معلوم ہوتا تھا کہ غیب سے یہ مضامین القا ہو رہے ہیں اور اصل یہی ہے کہ ان کی باتوں میں تاثیر کا سرچشمہ ان کا قلب صافی تھی، انسانیت کی فلاح کی کیا تڑپ تھی، ہر سانس جیسے اسلام کا پیام بن گئی تھی، خدا جانے کتنوں کی راہ یابی کے وہ سبب بنے، اسلام کے پیغام حق کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے انہوں نے ہر آرام کو تج دیا، خاموشی سے بغیر کسی اعلان و تشہیر کے وہ پورے ملک میں وہ اذانیں دیتے رہے جن کے لیے آج کے منبر و محراب ترستے ہیں، بانیان ندوہ اور علامہ شبلی نے تحریک ندوۃ العلماء کے پردے میں خدام الدین اور اشاعت اسلام کی جو آرزوئیں دل میں بسا رکھی تھیں، ان کا شاید سب سے بہتر اظہار مرحوم کی عملی کوششوں کی شکل میں ہوا، دین کی تبلیغ کے مسلسل عمل کے ساتھ وہ بے شمار دینی مدارس کے سرپرست تھے اور یہ سرپرستی محض اعزازی نہ تھی، وہ ان مدارس کی ایک ایک ضرورت سے واقف ہوتے اور ان کا حل پیش کرتے اور کمال یہ ہے کہ تدریس و تبلیغ میں مکمل انہماک کے ساتھ وہ قلم و قرطاس کے لیے بھی وقت نکال لیتے، عربی اور اردو میں ان کے مضامین برابر شائع ہوتے، بعض عربی تالیفات بھی ہیں، مختصر عمر میں ان کارناموں کو کرامت ہی کہا جائے گا، کرامت اس لیے بھی کہ زہد و ورع، نزاہت و اتقاء، علم و عمل صورت، سیرت جب ہر ادا نمونہ سلف ہو تو اس دور میں تعبیر کے لیے دوسرا اور کون لفظ ہوسکتا ہے۔ ان کی وفات سے ندوہ کو جس محرومی کا احساس ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مستقبل میں ان سے بڑی توقعات وابستہ تھیں، لیکن اس سے زیادہ ملت اسلامیہ کو ان کی ضرورت تھی، لیکن اللہ تعالیٰ کے فیصلوں کی حکمت و مصلحت ہی سب سے بڑھ کر ہے۔ دارالمصنفین میں ان کے انتقال کی خبر آئی تو تعزیتی جلسہ ہوا، دعائے مغفرت کی گئی اور ناظم دارالمصنفین نے اپنے رنج و غم کا اظہار مولانا سید محمد رابع ندوی مدظلہ کے نام ایک مکتوب میں کیا۔ ہم دہر کی بے مہری کا شکوہ نہیں کرسکتے بس حسرت سے یہی کہہ سکتے ہیں گل سر زد و غنچہ گرد د بشگفت و بریخت

ع۔ص

مطبوعات جدیدہ

فرہنگ کلام سودا: از ڈاکٹر انصار احمد، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۱۰۷۰، قیمت ۶۰۰ روپے، پتہ: مکتبہ نعیمیہ، صدر بازار، مئوناتھ بھنجن اور مئو اور بنارس کے دوسرے مکتبے۔

کیفیت چشم کو یاد کر کے اپنے ساغر سے دست برداری کا اعلان کرنے والے سودا کی بس یہی ایک ادا ان کی شہرت دوام کے لیے کافی ہے۔یہی وجہ ہے کہ آج بھی مرزا محمد رفیع سودا سے صرف نظر نہیں کیا جاتا، اس کتاب کے نوجوان مبارک باد کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اردو کے ایک عظیم ترین شاعر کی طبیعت کی ہمہ گیری، ذہن کی براقی اور زبان کی مشاقی کے جو ہر تک رسائی حاصل کی اور بڑے یقین سے کہا کہ قصائد ہی نہیں ہر صنف سخن سودا کے کلام کی قدرت کی مظہر ہے۔کلام سودا سے شغف نے ان کو سودا کے کلام میں مشکل الفاظ و تراکیب کے جمع کرنے اور ان کے معانی و مطالب اور شرح بیان کرنے پر آمادہ کیا، مقصد بھی ان کا واضح ہے کہ ''ارباب ذوق کو سودا کے مافی الضمیر تک رسائی میں کوئی دقت پیش نہ آئے، اس کام کے لیے انہوں نے قصائد سودا مرتبہ جناب عتیق احمد صدیقی اور دیوان غزلیات سودا مرتبہ ڈاکٹر ہاجرہ ولی الحق کو بنیاد بنایا اور ان دونوں تک ہی اپنا دائرہ کار محدود رکھا، یعنی اس دائرے سے اب بھی سودا کی رباعیات، مخمسات، ترجیع بند، مثنویات اور مراثی خارج ہیں، یہ فرہنگ ایک نوآموز و نوعمر کی کاوشوں کا واقعی عمدہ نمونہ ہے، ایک مثال ملاحظہ ہو: لفظ ابرو ہے ''ف، ا، مث'' کہہ کر فارسی اسم مؤنث بتایا گیا، پھر ''بھوں'' ترجمہ ہوا، جمع ''ابرواں'' دی گئی اور اب سودا کے وہ مصرعے نقل کیے گئے جہاں یہ لفظ آیا ہے، جیسے ع خوش کمر اتنا کہ جوں پیوست ابرو میں ہو خال ع ابروے یار سے دونیم ہو گیا رفتہ رفتہ دل ع ہمسری کی مہ نو نے جو ترے ابرو سے ع سنے ہے شعر جب میرے تو چیں ابرو ہو کے کہتا ہے۔ پھر ان تمام مصرعوں کے متعلقہ مآخذ کا جلد اور صفحہ وار حوالہ ہے۔

لائق محقق نے جس سلیقہ سے محنت کی ہے۔اس میں ان کے استاذ پروفیسر حنیف نقوی مرحوم کی رہنمائی تھی اور شعبہ کے دوسرے اساتذہ پروفیسر قمر جہاں، ڈاکٹر نسیم احمد وغیرہ بھی لائق تبریک ہیں۔

جدید عربی ادب اور ادبی تحریکات: از ڈاکٹر ابو عبید، متوسط تقطیع، کاغذ کتابت مناسب، صفحات ۴۲۴، قیمت درج نہیں، پتہ: الکتاب انٹرنیشنل، بٹلہ ہاؤس، جامعہ نگر اور ندوی

پبلی کیشنز، اور القرآن پبلی کیشنز، سری نگر، کشمیر۔

جدید عربی ادب اور اس کی ادبی تحریکوں کی تاریخ، اردو سے بہت زیادہ مختلف نہیں، پیش گفتار میں بدر الدین الحافظ نے یہ خیال ظاہر کیا کہ جدید عربی ادب سے ہندوستان کے روایتی عربی مدارس کے طلبہ آج بھی ناآشنا ہیں کیونکہ ان کا مطالعہ صرف معلقات، متنبّی اور حریری تک محدود ہے، اگر آشنا ہیں تو وہ جو جامعات میں عربی تعلیم حاصل کرتے ہیں، یہ خیال کس حد تک درست ہے اس سے قطع نظر لائق مصنف نے دونوں عالمی جنگوں کے درمیان عربی ادب میں رونما ہونے والی تحریکوں کا تفصیل سے جائزہ لے کر بہرحال قابل قدر خدمت انجام دی ہے، انہوں نے پہلے باب میں سقوط بغداد سے محمد علی اور انگریزی دور پر نگاہ کی اور ایک تاریخی، سیاسی اور سماجی پس منظر کو پیش منظر بنا کر کلاسیکی، رومانی، مہجری تحریکوں اور ان کے زیر اثر شاعروں اور ادیبوں کا تعارف کرادیا ہے، باب سوم شاعری کے لیے خاص ہے اس میں شعر الحر، شعر المرسل، شعر المقطعی اور تمثیلی، قومی اور سماجی شاعری پر اظہار خیال کیا، چوتھے باب میں عربی نثر کے تحت مقالہ نگاری، ڈرامہ، افسانہ، ناول پر بحث ہے اور آخری باب میں ان تحریکوں کے اثرات دکھائے گئے ہیں کہ جدید عربی ادب میں مغربی تہذیب و ثقافت سے اثر پذیری کے ساتھ قدیم ادبی تنقید کو بھی قبولیت حاصل رہی، کتاب بڑی محنت سے لکھی گئی ہے، اس لیے معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، خصوصاً عربی ادب کے طلبہ کے لیے اس میں بہت کچھ ہے جو نافع اور کارآمد ہے۔

مولانا محمد علاء الدین ندویؒ ایک یادگار شخصیت: از جناب محمد وقار الدین لطیفی ندوی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، صفحات ۱۴۴، قیمت ۱۰۰ روپے، پتہ: صدر مجلس گیارہ ستارے، ندوی منزل، پیر الطیف، کھگڑیا بہار۔

بہار کی مردم خیزیوں میں خدا جانے کتنی بستیوں کے نام آتے ہیں، جن کی خاک سے قابل رشک ہستیاں اٹھیں بعض کو شہرت ملی اور بعض گمنام رہیں لیکن ان کی نیک نامی میں کلام نہیں، ایسی ہی شخصیت یہ صاحب سوانح ہیں جنہوں نے دین و ملت کی خدمت، بہترین شناخت کے ساتھ انجام دی، الحاد و کفر کے مقابلہ کے لیے وہ ہمیشہ کمربستہ رہے، جامعہ رحمانی مونگیر ہو یا امارت شرعیہ یا مسلم پرسنل لا بورڈ، ہر جگہ انہوں نے تقریر و تحریر سے اپنی بہترین صلاحیتوں کا اظہار کیا، ان کے حالات کو جمع کرکے ان کے سعادت مند فرزند نے حق ہی ادا نہیں کیا، ملت کے سامنے ایک قابل تقلید نمونہ بھی پیش کردیا، قریب چھبیس مضامین کا یہ مجموعہ مشاہیر اور متعلقین کے تاثرات کا بڑا خوبصورت اور پراثر اظہار ہے۔ ع-ص

رسید مطبوعہ کتب

۱- **آواز کا پیرہن**: کندن سنگھ کندن اراولی، مرتب ڈاکٹر لوک ویر ایم - ڈی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۳۱۰۸ وکیل اسٹریٹ، کوچہ پنڈت، لال کنواں، دہلی ۶۔ قیمت: ۲۰۰ روپے

۲- **تصوف اور بھکتی (تنقیدا ور تقابلی مطالعہ)**: شمیم طارق، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، علی گڑھ، ممبئی ۔ قیمت: ۲۰۰ روپے

۳- **حضرت مخدوم علی مہائمی (تین تحقیقی مقالات)**: مرتبہ عبدالستار دلوی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنسیس بلڈنگ، جے جے اسپتال، ممبئی۔ قیمت: ۵۰ روپے

۴- **دعوت اسلامی اور مدارس دینیہ**: مقبول احمد فلاحی، انیس احمد فلاحی، ادارہ علمیہ، جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ، یوپی۔ قیمت: ۱۰۰ روپے

۵- **بے ادبیات**: رضوان اللہ، فاروس میڈیا، ڈی-۸۴-ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵۔ قیمت: ۷۵ روپے

۶- **شکست ساز**: ڈاکٹر رفعت جمال، ۱۶/نویدتا کالونی، بنارس ہندو یونیورسٹی بنارس۔ قیمت: ۲۰۰ روپے

۷- **صہبائے خودی**: امجد علی غزنوی، منیجر محمد پور ڈگری کالج، محمد پور اعظم گڑھ، یوپی۔ قیمت: ۲۰۰ روپے

۸- **طور معنی**: منشی احمد حسین سحر کا کوروی، مقدمہ و تصحیح انیس احمد نعمانی، چاندنی چوک، دہلی۔ قیمت: درج نہیں۔

۹- **علمائے اہل سنت کی بصیرت وقیادت**: یٰسین اختر مصباحی، کتب خانہ احمدیہ، ۴۲۵-اردو مارکیٹ، مٹیا محل، دہلی-۶۔ قیمت: ۲۸۵ روپے

۱۰- **عورت قرآن کریم اور بائیبل کی روشنی میں**: ڈاکٹر حنا باری، مکتبہ الفہیم، ریحان مارکیٹ، ڈھوبیا املی روڈ، صور چوک، مئوناتھ بھنجن۔ قیمت: ۲۴۰ روپے

۱۱- **قرآن مجید انسانی زندگی کا رہبر کامل**: مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ۔ قیمت: ۲۵۰ روپے

۱۲- **مسلم پرسنل لا - زندگی کی شاہراہ**: ظفر عبدالرؤف رحمانی، دارالاشاعت خانقاہ رحمانی، مونگیر۔ قیمت: درج نہیں